السياسة..بين أصدقائها وأعدائها

تأليف

بيرنارد كريك

ترجمة وتعليق

خيري حماد

الكتاب: السياسة..بين أصدقائها وأعدائها

الكاتب: بيرنارد كريك

ترجمة وتعليق: خيري حماد

الطبعة: 2022

الناشر: وكالة الصحافة العربية (ناشرون)

5 ش عبد المنعم سالم – الوحدة العربية – مدكور- الهرم – الجيزة

جمهورية مصر العربية

فاكس: 35878373

APA

http://www. bookapa.com E-mail: info@bookapa.com

دار الكتب المصرية

فهرسة أثناء النشر

كريك ، بيرنارد

السياسة..بين أصدقائها وأعدائها / بيرنارد كريك، ترجمة وتعليق/ خيري حماد

– الجيزة – وكالة الصحافة العربية.

269 ص، 18*21 سم.

الترقيم الدولي: 3 – 405 – 991 – 977 – 978

أ – العنوان رقم الإيداع: 26884 / 2021

السياسة..بين أصدقائها وأعدائها



مقدمة المترجم

هذا الكتاب، صيحة مختنقة، صادرة عن فكر يؤمن بالسياسة على أنها أسلوب حكم، وطريقة حياة، ومنظم مجتمع، لكن هذه السياسة التي يؤمن بها إنما هي من الطراز الذي انتهى أو أوشك أن ينتهي، بعد أن تحولت دبلوماسية الصالونات والهمس والكواليس والمستشاريات إلى دبلوماسية الصراحة والوضوح والعلانية في قاعات الأمم المتحدة واجتماعاتها، وفي المؤتمرات الدولية العالمية كباندونج وبريوني والدار البيضاء وأديس أبابا.

أجل إنه صيحة مختنقة للدفاع عن فكر سياسي ارتبط بعهود البورجوازية المستغلة، وبسيطرة الإقطاع ورأس المال على الحكم، وامتاز بالدسائس والمناورات، والهمس، والمواثيق السرية، والمعاهدات الخفية، واتصف بالميكافيلية في اعتبار "الغاية تبرر الواسطة"، وإن كان لا يخلو أحياناً من المثالية المطلقة التي لا يمكن أن تتحقق إلا بعد أن يتم بناء المجتمعات الجديدة على أسس الديموقراطية السليمة التي تجعل السلطان لفئات الشعب العاملة كلها، لا لفئة معينة أو طبقة، بعد أن تتم لها السيطرة على وسائل الإنتاج والتوزيع، وبعد أن يقوم مجتمع الكفاية والعدل، مقام مجتمعات الاستغلال والتسلط.

والمثالية التي تنادي بها الفلسفات السياسية منذ أيام أرسطو، والتي تستخدمها البورجوازية في كل مكان سلاحاً لها تستغله في الصراع المذهبي مع العقيدة الاشتراكية التي تنادي بعض اتجاهاتها بسيطرة مجموع الشعب العامل على وسائل الإنتاج والتوزيع في حين ينادي البعض الآخر بسيطرة القوى الطليعية للطبقات العاملة، هذه المثالية تعبر عن اتجاهات سليمة، لكن سلامتها مرتبطة بطرق التطبيق والممارسة، بل ومعتمدة عليها، إذ تفقد كل ما فيها من سمو، عندما تكون الطبقات الاحتكارية المستغلة هي التي تنادي بها متخذة منها ستاراً للإبقاء على سيطرتها السياسية والاقتصادية ومن ثم على المجتمع كله.

أما إذا انتهى الصراع الطبقي الذي يقوم في المجتمعات الرأسمالية، بين فئات الشعب العاملة من ناحية، الممثلة في وحدة الشعب العامل، وبين الطبقة الاحتكارية المستغلة من الناحية الأخرى، إلى انتصار الأولى، وهو انتصار حتمي. فإن الحل الاشتراكي، سيكون في هذه الحالة، الثمرة النافعة للصراع، بشرط أن يقترن بالثورية التي تدفع عجلة التقدم إلى الأمام، وآن ذاك تصبح المثالية السياسية –التي تضم في محتواها، مفاهيم الحرية والديموقراطية السليمة– إشراقاً فكرياً ينير للمجتمعات الحرة حقاً طريقها السوي، إلى تحقيق الأمل في قيام مجتمعات الكفاية والعدل.

فالديموقراطية حتى في المفاهيم السياسية البورجوازية، تعني الحفاظ على كيان الفرد في المجتمع، وحماية حقوقه، وضمان الحرية له في التعبير عن إرادته، كما تعني حق الشعب في ممارسة الحكم عن طريق التمثيل، ولكن لا وجود صحيح لهذين الشرطين الأساسيين، على الإطلاق في المجتمعات الرأسمالية، وإن ادعت هذه المجتمعات وجودهما، كما يدعي مؤلف هذا الكتاب، الذي نضعه بين أيدي قرائنا العرب. فالحرية الفردية ليست كلمة مطلقة، وإنما هي تعبير عن مجموعة مفاهيم، مرتبطة بعضها ببعض تمام الارتباط، وخاضعة لبعض الشروط والمقومات، وإلا تحولت إلى فوضوية أو وجودية. فهي سياسية كما أنها اقتصادية، وهي اجتماعية كما أنها فكرية.

ولسنا في حاجة إلى إقامة الدليل على شيء واضح كل الوضوح. بل على حقيقة واقعة مطلقة، وهي أن الفرد في المجتمعات الاشتراكية أكثر تحرراً منه في المجتمعات الرأسمالية، إذ أنه متحرر من البطالة ومن الجوع والخوف من الغد، وهي شروط لازمة لحرية إرادته، التي لابد أن تخضع لأوضاع الاقتصادية التي تفرض عليه هذا الخوف، وهو في هذه المجتمعات، ضامن لتكافؤ الفرص، في التعليم والعمل، وفي ممارسة حقه في المساهمة ببناء المجتمع.

ولقد بين الميثاق الذي وضعه سيادة الرئيس عبد الناصر، عقيدة تحدد مذهب الاشتراكية العربية، وتوضح معالم الطريق أمامها إذ قال.. "أن الديموقراطية، هي توكيد السيادة للشعب، ووضع السلطة كلها في يده وتكريسها لتحقيق أهدافه، وكما أن الاشتراكية هي الترجمة الصحيحة لكون الثورة عملاً تقدمياً شعبياً فإن الاشتراكية، هي إقامة مجتمع الكفاية والعدل، مجتمع العمل وتكافؤ الفرص، مجتمع الإنتاج ومجتمع الخدمات.

والديموقراطية والاشتراكية تصبحان من هذا التصور امتداداً واحداً للعمل الثوري، لأن الديموقراطية هي الحرية السياسية، ولأن الاشتراكية هي الحرية الاجتماعية، ولا يمكن الفصل بين الاثنتين، لأهما جناحا الحرية الحقيقية، وبدوهما أو بدون أية منهما، لا تستطيع الحرية أن تحلق إلى آفاق الغد المرتقب".

يتضح من هذه الفقرة الرائعة التي اقتبسناها من الميثاق. أن الحل الاشتراكي يضمن الشرط الأساسي الأول، لمفهوم الديموقراطية، وأعني به كيان الفرد في المجتمع وحريته، أما الشرط الآخر، وهو ممارسة الشعب لحقه في الحكم عن طريق التمثيل الصحيح، فمضمون في الحل الاشتراكي أيضاً، وذلك لأن انتقال السيطرة على وسائل الإنتاج والتوزيع من الأفراد أو من الطبقة الاحتكارية المستغلة إلى الشعب بمجموع فئاته العاملة يعني بحكم الضرورة ممارسة شاملة للديموقراطية بأوسع معانيها وأدقها.

فقد أدت سيادة الإقطاع المتحالف مع رأس المال المستغل على الاقتصاد "كما يقول الميثاق" إلى سيطرتهما الطبيعية والحتمية على العمل السياسي وإلى ضمان توجيهه لخدمتهما على حساب الجماهير التي إخضاعها بالخديعة أو بالإرهاب، وأجبراها على الرضا والاستسلام، فكانت الديموقراطية التمثيلية على هذا الأساس ديكتاتورية الرجعية، إذ أن فقدان الحرية الاجتماعية لجماهير الشعب قد سلب كل قيمة لشكل الحرية السياسية، وكان البرلمان من ثم، حارساً للمصالح الطبقية، وإذن فقد فقد حق التصويت قيمته حين فقد اتصاله المؤكد بالحق في لقمة العيش، وغدت حرية التصويت خديعة مضللة للشعب.

ويؤكد الميثاق في "الديمقراطية السياسية لا يمكن أن تنفصل عن الديموقراطية الاجتماعية، وأن المواطن لا تكون له حرية التصويت في الانتخابات إلا إذا توافرت له ضمانات ثلاثة:

أولاها الفرصة المتكافئة في نصيب عادل من الثروة الوطنية.

وثانيتها التحرر من الاستغلال في جميع صوره.

وثالثتها التخلص من الخوف من المستقبل.

فإذا توافرت للمواطن هذه الضمانات الثلاثة، ملك حريته السياسية وبات قادراً على أن يشارك بصوته في تشكيل سلطة الدولة التي يرتضي حكمها، ولا يمكن أن تتحقق الديموقراطية السياسية في ظل السيطرة الطبقية، ولذا فهي معدومة أصالة فيما يسمى بالأنظمة الحرة، وذلك لأن الديموقراطية حتى بمعناها الحرفي، هي كما يقول الميثاق، سلطة مجموع الشعب وسيادته.

ويتبين من كل هذا أن الاشتراكية والديموقراطية، عنصران أساسيان في قيام المجتمع المثالي الصحيح، وتطبيق الاشتراكية دون ممارسة الديموقراطية ممارسة أصيلة يعرض الاشتراكية نفسها لأخطار، منها عزل القيادة عن الجماهير، وإضعاف القوة الشعبية الثورية، وافتقار النظام الثوري إلى القيادات الطليعية الجديدة.

يتبين من كل ما قلت خطل النظرية التي قام على أساسها هذا الكتاب الذي أنقله إلى قرائنا العرب، وإن ظلت المناقشات التي يضمها تحتل مكانة هامة في الفكر السياسي. ولاسيما المعاصر منه، وهو ما دفعني إلى تعريبه، والكتاب في مجموعه "دفاع عن السياسة ضد خصومها" وهو العنوان الذي وضعه المؤلف لكتابه. ولكنني آثرت إبدال العنوان بعض الشيء، وجعله "السياسة بين أصدقائها وأعدائها" لأن الكتاب أنطوى على أقوال أعداء السياسة وآرائهم فيها، مع رد عليهم من صديق لها، هو المؤلف، ولو اقتصر الكتاب على آراء المؤلف وحده، لأبقيت العنوان على حاله، ولكنني جرياً على العادة التي اتخذتها في التعريب، رددت ما وسعني الرد، على بعض آراء للمؤلف، وجدت من الواجب الرد عليها توخياً للموضوعية، ومن هنا قامت الحاجة إلى تبديل العنوان إذ أن الكتاب يضم في الواقع آراء خصوم السياسة وأصدقائها.

ومؤلف هذا الكتاب، محاضر في فن الحكم في كلية العلوم السياسية والاقتصادية في جامعة لندن، وسبق له أن حاضر ودرس برغم أنه ما زال في ريعان الشباب في جامعات الولايات المتحدة وكندا، مدة سنوات خمس. وقد سبق له أن ألف بعض الكتب وبينها "السياسة في العلم الأمريكي" و"إصلاح مجلس العموم"، كما أنه من كتاب السياسة المعروفين في أمهات الصحف الانجليزية والأمريكية.

وقد توخي المؤلف في كتابه هذا أن يوضح مفهوم السياسة على أنها تعني "الديموقراطية" و"الحرية" و"الحكم التمثيلي" وما شابهها، وأن يبين أن السياسة هي الرابطة المشتركة بين هذه المفاهيم، كما استهدف الرد على ما تتعرض له من هجوم من أنصار الطريقة العلمية" ومن غيرهم من خصوم السياسة من المذهبيين والقوميين.

أنه كتاب قيم بالرغم مما في نظريته الأساسية من خطل، لما فيه من عرض للسياسة في جميع مفاهيمها، وكلي أمل في أن أكون وفقت في تعريبه والرد على ما فيه من آراء تتطلب الرد.

خيري حماد

القاهرة في **28** من يوليو سنة **1963**

مقدمة المؤلف

إنه مجرد بحث، جاء عرضا، كما يقول "هوبس"[1] نتيجة ما في عصرنا الراهن من فوضى. بل إنه مجرد محاولة لتبرير موقف السياسة بكلمات صريحة واضحة، عن طريق التعريف بها. ولقد بذلت قصارى جهدي، للإيجاز قدر ما أستطيع، وذلك لأنني أؤمن ببساطة ما في المادة التي أبحثها من جوهر. وقد يرحب القارئ بأية محاولة غير مألوفة، لتجنب أثقال فكرة بالتفاهات التي يوردها المؤلف حول كل موضوع، قبل أن يصل إلى لباب البحث وجوهره. ولما كنت أكسب عيشي كأستاذ جامعي يدرس موضوع "الحكم"، فإنني كثيراً ما أحس بالأسى من رؤيتي الأساتذة الجامعيين يبالغون في تعقيد الأمور. ولهذا فإنني في محاولتي إبراز موضوع "النشاط السياسي" والدفاع عنه كشيء أكثر ندرة، وأعظم قيمة مما يراه فيه معظم الناس، وبالرغم مما أبديه من آراء مشتركة في موضوعه بين المذاهب الثلاثة المتنافسة وهي مذهب المحافظين،

([1]) توماس هوبس Thomas Hobbes (**1588– 1679**) فيلســـوف انجليزي. ولد لأب من رجال الدين في ســالســزبري. درس في أوكســفورد. جال كثيراً في أوربا حيث تعرف إلى كثيرين من فلاسفتها ورجالاتها. اصطدم في آرائه مع الكنيسة. ترجم الإلياذة والأوديسة. كتب تاريخ الحرب الأهلية في بريطانيا. وكان من رواد البحث الحر في أوربا. أشهر كتبه "الميهيموت" و"ليفياثان". كان يرى أن "الاجتماع" نهاية كل فلسفة، وآمن بحكم القوة. (المترجم)

والليبراليين والاشتراكيين، فإنني لا أحاول مطلقاً تحليل ما تدعيه هذه المنافسة، أو بحث كيفية الحكم بينها، وهي أبحاث تدخل عادة ضمن نطاق النظريات السياسية أو الفلسفية. ومن هنا لا يؤلف هذا الكتاب أطروحة علمية منظمة وإنما يؤلف مجرد محاولة، أوحى بها ما أراه من ملل شائع من السياسة آخذ في الازدياد عند شعوب العالم الجديدة، واستفزه ما أحس به من مقت شخصي للسفسطة في موضوع "مثل الحرية"، وما يرافق هذه السفسطة من ترغيب وحض، وذلك لإيضاح الحد الأدنى من منافع السياسة كنشاط.

ولما كان هذا الكتاب يخلو من كل ابتكار فإن ما أدين به للآخرين جد كثير، كما يقتضيني الواجب الاعتذار عما قمت به من إساءة،، لأستاذين تعلمت منهما الكير في "معهد العلوم السياسية والاقتصاد" بجامعة لندن، في البحث المتعلق بالمحافظين والاشتراكية.

بيرنارد كريك

طبيعة الحكم السياسي

"ترى هناك من لم يحس بالتضرر من السياسات الديموقراطية الذي أعرب عنه سالازار[2]، عندما قال: أنه "يزدري السياسة زراية نابعة من صميم فؤاده، ويكره هذه الوعود الجوفاء المتناقضة، والمطالب المستحيلة، وهذا الخليط من الأفكار التي لا أساس لها، والخطط البعيدة عن العملية، وهذا الانتهاز الذي لا يأبه بالحقيقة أو العدالة، وهذا الركض المعيب وراء الشهرة الكاذبة، والانطلاق في العواطف الجامحة، واستغلال أحط الغرائز، وتشويه الحقائق، وكل هذه الضجة المحمومة القيمة؟"

[2] أنطونيو دي أوليفيرا ســـالازار Salazar: ديكتاتور البرتغال الحالي ولد عام 1888م ودرس في جامعة كويمبرا حيث أصبح أستاذاً للاقتصاد فيها، خاض ميدان السياسة في عام 1920 وأصبح في مايو ســنة 1926، بعد الانقلاب العســكري، وزيراً للمال. اســتقال من منصــبه ليعود إليه في عام 1928، وأعاد للبلاد استقرارها المالي فأصبح رئيساً للوزراء، وديكتاتوراً فاشي النظام لها منذ 1933. اتبع في كل خطواته الأنظمة الفاشـــية، وحافظ على حياد البرتغال في الحرب الكونية. يعتبر من طغاة السياسة الاستعمارية بالنسبة إلى مستعمرات البرازيل في أفريقية. (المترجم)

(من مقال افتتاحي من صحيفة التايمز اللندنية في 16 من نوفمبر سنة 1961)

يعتبر الملل من الحقائق الثابتة، العدو الأكبر للأحرار من الناس، ولذا فثمة نوع من المبرر في الأوقات المضطربة لاصطناع البلاهة والافتقار إلى الذكاء، والابتكار، في إعادة تعريف الأمور، أو لادعاء اللاأبالية الأكاديمية أو الانطواء العلمي أو محاولة تحول التفاهات إلى أمور تتمخض عنها عواقب خطيرة. ولا أرمي من هذا الكتاب إلا إلى تقديم العون في إعادة الثقة العامة في فضائل السياسة وخصائصها كنشاط إنساني حضاري. وفي وسع السياسة، أن تظل كما ظل "انتايوس"[3] في الأساطير الإغريقية، الرمز السرمدي للشباب الدائم والرمز الذي يحتفظ بقوته وحيويته، طالما أن في وسعه الإبقاء على قدميه ثابتتين على سطح هذه الأرض.

(3) انتايوس هو ابن "بريزيدون" و"جيا" في الأســـاطير اليونانية. وكان عملاقاً يعيش في ليبيا، ولا يقهره أحد في الصراع، إلى أن تمكن هرقل من التغلب عليه. (المترجم)

ولما كنا نعيش كبشر، فإننا عاجزون عن القبض على ناصية المثالية المطلقة عن طريق السياسة، وهذا ما بشر به أفلاطون نتيجة تفكيره المتفرد الساحر، ولكن سطح الأرض قابل للتبدل والتغير العظيمين، كما أن إنسانيتنا تدفعنا إلى حالات من القلق وإلى التعلق بمختلف المثل، ومن هنا ينشأ اضطرارنا إلى توقع المستقبل، والتلذذ بثمار الماضي. وعلى هذا النحو، فإن السياسة لا يمكن أن تكون نشاطاً "ثوريا وعمليا مجرداً"، كما يحاول أن يقول أولئك الذين لا ينظرون إلى ما وراء أنوفهم.

ويكثر الناس من النظر إلى السياسة على أنها فرع من أصل، وأنها شيء يعتمد على سواه وشيء ثانوي. ويندر أن نسمع وصفاً لها بأنها شيء ذو حياة وذو شخصية مستقلة.

والسياسة ليست دينا أو شرائع أخلاقية، أو علماً أو تاريخاً أو اقتصاداً، وهي لا تحل كل شيء أو توجد في كل مكان.

يضاف إلى هذا أنها ليست مذهبا سياسياً واحداً كمذهب المحافظين، أو مذهب الأحرار (الليبرالية) أو مذهب الاشتراكية أو الشيوعية أو القومية. وإن كان في مكنتها أن تنطوي على عناصر من معظم هذه المذاهب فالسياسة هي السياسة، ويجب أن تقوم على هذا الأساس، لا على أساس أنها تشبه "هذا"، أو أنها حقاً شيء أكثر من حقيقة جوهرها جدارة بالتقدير. فالسياسة هي السياسة. وكثيراً ما يجد المرء الذي لا يوجد إقحام نفسه في خضم السياسة ومتاعبها، أنه قد غدا دون وعي منه أو إدراك، حليف أولئك الذين ينظرون إلى السياسة على أنها العقبة الكأداء في طريق تحقيق نياتهم الطيبة، في ألا يتركوا شيئاً وحده.

وقد يبدو هذا واضحاً بالنسبة إلى بعضهم، ولكنني لا أرى خيراً في تذكيرهم بقلة عددهم، فهناك في جميع أرجاء العالم رجال يتطلعون إلى السلطان ويزحفون إليه، وبعضهم وصل إلى الحكم فعلاً، ومهما كانت الأسماء التي يحملونها، فإنهم يشتركون في رفضهم للسياسة، والتقزز منها. ولقد سمعنا عام **1958** كثيرين من الفرنسيين الذين يعتبرون أنفسهم أشد المدافعين عن "الجمهورية"،

يرددون القول بأن جنرال ديجول أنقذ فرنسا من الساسة. على حين رأينا ثورة عسكرية تقوم وسط الجيش الفرنسي في الجزائر في عام 1961، وسمعنا قادة هذه الثورة يتهمون الجنرال نفسه، بأنه ينشد "حلاً سياسياً مجرداً" للمشكلة الجزائرية، في حين ينفون عن أنفسهم تهمة البحث عن أي "مطامع سياسية".

ورأينا فيدل كاسترو، يتحدث إلى أحد الصحفيين بقوله: "نحن لسنا بالساسة. ولقد قمنا بثورتنا لإبعاد الساسة عن الحكم. أننا اشتراكيون، وثورتنا ثورة اشتراكية".

وارتفع الشعار في أكثر من مكان واحد من أرجاء العالم، بأن هذا الحزب أو ذلك الزعيم، إنما يدافع عن الشعب ضد الساسة[4]. ولقد كتب إسحق دزرائيلي[5] ذات يوم يقول: "لقد عرفت السياسة –نتيجة الخطأ في فهمها– بأنها فن حكم الناس عن طريق خداعهم."

([4]) نسي المؤلف، كما يبدو، أن يقول: أن هذه الشعارات إنما ارتفعت في البلاد التي أغرقها فساد الساسة والسياسيين في أوضاع من البؤس والشقاء والفساد، بحيث تمخضت مشاعر النقمة والسخط على هذه الأوضاع عن ثورات شعبية عارمة، قام بها حزب وطني تقدمي، أو جماعة من الثوار يؤلفون الطليعة الشعبية، سواء أكانوا من ضباط الجيش أم من الشبان الواعين المؤمنين.

ولو استعرضنا الحركات الثورية الأصيلة التي قامت في العالم، لوجدناها على نوعين: إما ثورات تحررية على الاستعمار، وما يجلبه من طغيان ومن استغلال للشعوب المستعمرة، وابتزاز لأموالها وامتصاص لدم أبنائها، أو ثورات شعبية طبقية للخلاص مما يرافق حكم "القلة" من الرأسماليين والمستغلين من استغلال وسيطرة على الحكم، وهيمنة على إرادة "الفرد" في ظل نظام ديموقراطي زائف، يمثله جماعة من الساسة الفاسدين الخاضعين لسيطرة رأس المال، والمنفذين للمصالح الأجنبية، والوصول عن طريق هذه الثورات إلى تحرر إرادة الفرد، من حكم الاستغلال في نظام اشتراكي سليم، وإلى إقامة مجتمع العدل والرخاء وإتاحة الفرص للجميع.

([5]) دزرائيلي **Isaac D'Israeli** (عام **1766– 1848**) كاتب يهودي تحول مع أسرته إلى المسيحية أثر خلاف مع مجلس الحاخاميين. وضع عدداً من المؤلفات في الأدب والسياسة، ومن أشهر كتبه "تعليقات على حياة الملك شارل الأول وحكمه" و"دراسة في الشخصية السياسية والأدبية لجيمس الأول". (المترجم)

وهناك كثيرون من الناس يعتقدون، حتى لو عاشوا في عهود سياسية حقاً، أن لا شأن لهم بالسياسة، ويتصرفون على هذا الأساس، ولكن عدد هؤلاء قليل إذا ما قورن بأولئك الذين، يرون في السياسة تهويشاً، وتناقضاً، وتكراراً تلقائي الانهزامية، وبعداً عن التقدمية، ونكوصاً عن الوطنية وبونا عن الكفاية، وميلاً إلى الحلول الوسط، وسعياً للحفاظ على أنظمة اجتماعية غريبة ومعينة أمام ما تقدمه حتمية المستقبل من تجد. ولا ريب في أن أعداء السياسة محقون كل الحق في نظرتهم إلى السياسة، كإنجاز مغرق في تحديد مقاييس الزمان والمكان كما يدعى ذوو الفكر السياسي أو أولئك الذين يمارسون هذا الشيء الغريب الشاذ الذي يطلقون عليه اسم "السياسة".

وينزع كثيرون من الساسة ورجال الإعلام والباحثين، من أبناء الثقافات الغربية، إلى الإنبراء للدفاع عن تعابير "كالحرية" أو "الديموقراطية" أو "الحكم الحر" وللدعوة لها، ولكنهم سرعان ما تلحق بهم الحيرة والارتباك، حتى لو وجدت أصواتهم تجاوباً في أي مكان، عندما يسمعون الردود على أقوالهم، صادرة عن تأكيدات تحمل طابع الإخلاص والاعتزاز، بأن كل هذه الأمور "موجودة" و"محترمة" في طرز متباينة من الحكم، كتلك القائمة في الاتحاد السوفيتي أو الصين أو اسبانيا أو كوبا أو غانا أو أيرلندة الشمالية أو جنوب أفريقية. وحتى لو افترضنا وجود معان محدودة لهذه الكلمات، فإنها ولا شك كبيرة الأهمية كرموز للكرامة، بحيث يصعب التسليم بها بمنتهى البساطة. ولعل من الأجدى والأمثل، أن ينبري الدعاة ورجال الإعلام، إلى الدفاع عن عمل السياسة نفسها ونشاطها.

فالسياسة تعبير أكثر تحديداً مما هو شائع ومألوف. وهي أمر حيوي بالنسبة إلى الحرية الأصلية، ولا تعرفها إلا المجتمعات المتقدمة والمعقدة، ولا جذور لها محدودة إلا في التجارب الأوربية. وهي جوهرة لا تقدر بثمن في تاريخ الأوضاع البشرية وإن كان في استطاعة المغالاة في تقديرها أن تؤدي إلى تحطيمها كلية.

وهناك ما يقال على سبيل إطراء هذا النشاط الذي يبدو عاماً إلى الحد الذي لا تستطيع فيه إلا القلة من الناس الشعور بالرغبة العارمة في نسبته إلى نفسها أو في تأميمه كشيء تملكه مجموعة من الناس، أو يتضمنه برنامج محدود للحكومة.

ولقد كان أرسطو هو أول من بين ما يمكن اعتباره فرضيات أولية وجوهرية في علم السياسة. فهو أول عالم بالأجناس البشرية، وقد بين وميز ما يمكن اعتباره ابتكاراً فذا في الكشف عن العالم الإغريقي. وهو يقول في مكان ما في القسم الثاني من كتابه "السياسة" عندما يدرس برامج الدول المثالية وينقدها: أن أفلاطون قد أخطأ في كتابه "الجمهورية" عندما حاول أن يهبط بمستوى كل ما في النموذج السياسي للدولة إلى وحداته أو جزئياته، إذ أن هناك حداً تتحول فيه المدنية عندما تتقدم في وحداتها، إلى شيء أكبر في المدنية، كما أن هناك حداً آخر، تصبح فيه "المدنية" نموذجاً سيئاً،

وذلك عندما تفقد جوهرها بالرغم من بقائها "مدنية" ولا ريب في أن تحليل أفلاطون يشبه تحول التوافق الموسيقي إلى مجرد اتحاد في الأنغام، أو الهبوط بمستوى اللحن الموسيقي إلى "دندنة" لترقيم الميزان. والواقع هو أن المدنية "تجميع" لعدد من الناس، وتنشأ السياسة تبعاً لذلك، وعلى حد تعبير أرسطو العظيم في الدول المنظمة التي تعترف بأنها تجميع لعدد كبير من الناس، لا مجرد قبيلة أو دين أو مصلحة أو عرف وتقليد.

وتقوم السياسة في قبول الحقيقة الواقعة لوجود جماعات متباينة في وقت واحد، وما ينشأ عن هذا الوجود ضمن الوحدة الإقليمية وفي ظل الحكم المشترك من تباين في المصالح والأعراف، وليس من المهم أن نبحث في الطريقة التي تولدت فيها تلك الوحدة، وهل جاءت نتيجة عرف أو فتح أو ظروف جغرافية، وإنما المهم هو أن يكون بنيانها الاجتماعي خلافاً لتكوين بعض المجتمعات البدائية معقداً أو مجزأ إلى الحد الذي يجعل من السياسة استجابة مقبولة لمشكلة حكم هذا البنيان أو لمشكلة الحفاظ على الأمن والنظام فيه. ولكن إقامة النظام السياسي، لا يعني مجرد إقامة نظام ليس إلا، وإنما يعني مولد الحرية أو الاعتراف بها، فالسياسة تمثل على الأقل شيئاً من التساهل بين الحقائق المتضاربة. واعترافاً بإمكان الحكم، والسير فيه على أحسن سبيل وسط الصراع المكشوف بين المصالح المتنافسة. فالسياسة هي ما يقوم به الأحرار من عمل عام، والحرية هي حصانة الناس في المجالات العامة.

وقد يشجع مألوف استعمال هذه الكلمة بعض الناس على الظن بأن السياسة قوة حقة وأنها في كل دولة منظمة. ولكن التفكير لحظة واحدة لابد أن يحسر النقاب عن أن هذا المألوف قد يكون شديد التضليل، فالسياسة كما يقول أرسطو: ليست إلا حلاً واحداً ممكناً لمشكلة الأمن والنظام. وهي ليست دائماً وبأية صورة الحل الأكثر شيوعاً، فالطغيان هو الحل البديل الأكثر شيوعاً، وهو حكم الرجل الفرد القوي لمصلحته ليس إلا، كما أن هناك احتمالاً ثالثاً وهو حكم القلة "الأوليجاركي" لمصلحة أفرادها، والطريقة التي يتبعها الحاكم الفرد أو القلة الحاكمة وهي مجرد إرغام المجموعات الأخرى أو التأثير عليها، لتقبل هذا الحكم تحت ستار الادعاء بأنه لمصلحتها. والطريقة السياسية للحكم هي الاستماع إلى هذه المجموعات، للتفاهم معها إلى أقصى حد ممكن، وإعطائها مركزاً شرعياً، وإحساساً بالأمن والطمأنينة، ووسائل واضحة وأمينة إلى حد معقول للتعبير عن رأيها بحرية.

وتجمع السياسة المثالية بين هذه الجماعات كلها، بحيث تستطيع الواحدة منها ومع أخواتها أن تسهم إسهاماً إيجابياً في العمل العام للحكم، وفي الحفاظ على الأمن والنظام. والطرق المختلفة التي يمكن بها تحقيق هذا متعددة كما هو واضح، حتى في أي ظرف معين من ظروف المصالح الاجتماعية المتنافرة والمتنافسة، ولا ريب في أن خلافات في فكرة الحكم السياسي قد وجدت وتوجد وستوجد إلى ما شاء الله نظراً لتعدد أشكال الحكومات ولاختلاف ظروفها. ولكن مهما كان النقص كبيراً في إجراءات هذا التفاهم المتعمد، فإنه يختلف اختلافاً جذرياً عن الطغيان، وحكم القلة، والملكية، وحكم الفرد وعن طراز الحكم العصري الجديد المسمى بالجماعية.

وقد يبدو غريباً كل الغرابة في ضوء ما ألفناه، أن نقول: أنه ليس ثمة من سياسة في الأنظمة الجماعية أو الأنظمة الطغيانية، لكن العرف والمألوف لا يزيلان دائماً الفروق الواقعية الحقيقية. ولقد وجدت هذه الفروق دائما، وعندما قال قاضي القضاة "فورتيسكيو" Fortescue[6] في أواسط القرن الخامس عشر أن انجلترا بلد "سياسي وملكي"، عنى بقوله هذا أنه بالرغم من أن ملك البلاد لا يستطيع إصدار القوانين إلا بالتشاور مع البرلمان وبعد موافقته، فإن سلطانه مطلق في إنفاذ القوانين والدفاع عن المملكة، لكن النظام الملكي الصرف لا يمكن أن يكون نظاماً سياسياً على الإطلاق. ومن السهل عند محاولة فهم أشكال الحكم المختلفة والموجودة، والتي يعتبر الحكم السياسي واحداً منها ليس إلا، أن يخلط المرء بين النظرية والبيان. فالقول بأن جميع أشكال الحكم تنطوي على السياسة مجرد تزويق بياني أو خلط ليس إلا.

([6]) السير جون فورتيسكيو (**1394– 1476**) درس في جامعة أكسفورد وأصبح قاضياً للقضاة في عهد الملك هنري الرابع في عام **1442**. اشتهر بالحكمة والاستقامة والوقار، ظل في هذا المنصب حتى جاء إدوارد الرابع إلى الحكم فأتهم بالخيانة العظمى ونفى مع الملكة مرجريت إلى هولندة وعاد إلى بلاده أثر صدور عفو الملك عنه بعد هزيمة آل لانكستر في حروب البلانيتجنت وأشهر مؤلفاته كتاب عن "الحكم في مملكة انجلترا". (المترجم)

ولماذا نطلق على الصراع من أجل السلطان مثلاً اسم الصراع من أجل "سياسات" السلطان؟ فنحن نرى مثلاً فئتين أو أكثر داخل حزب واحد، أو مؤيدي رجلين كبيرين يتصارعون من أجل احتكار السلطان وربما لا يكون ثمة أي إجراء سياسي أو دستوري يحدد هذا الصراع أو تكون له القوة اللازمة لحصره، ولكننا نرى المتصارعين ينظرون إلى أي حل وسط بينهم كمجرد أسلوب تكتيكي، أو فترة استراحة في الطريق إلى العضو الكامل، يحققه أحد الفرقاء بعد التغلب على الفرقاء الآخرين. ولكن هناك بعض المنطق في وجود السياسة في أي نظام جماعي أو طغياني، إلى اللحظة التي يجد الحاكم فيها نفسه حراً في أن يعمل دون رقيب أو حسيب. وطالما أن هذا الحاكم لا يشعر بالحرية في أن يعمل وحيداً، وطالما أنه يجد نفسه مرغماً على مشاورة الآخرين الذين يعتبرهم خصومه، إما بدافع الحاجة، أو نتيجة جهله الوقتي لحقيقة قواهم، فإنه يكون صاحب علاقات سياسية بأي شكل، ولكن هذه العلاقات تكون في الغالب واهنة، وغير مرغوب فيها. ولا ينظر إليها الحاكم أو أي إنسان آخر على أنها شيء عادي،

حتى لو ظهرت بمظهر الدوام والخلود. وهنا ينظر إلى السياسة على أنها مجرد عقبة، وهي عقبة فعلاً إلى حد معقول، وإن لم تكن بالمضمونة أو الفعالة. وقد يوجد شيء من السياسة في الأنظمة غير الحرة، ولكنها سياسة غير مرغوب فيها، بل أنها إجراء يرى فيه الحكام وسيلة غير مجدية كل الجدوى في طريق الوحدة التي يريدونها.

ومن هنا يتبين أن ليس ثمة من حاجة إلى إنكار وجود بعض عناصر السياسة حتى في الأنظمة الطغيانية، بل تتبين الحاجة إلى تأكيد وجودها وقد أوضح سوفوكليس[7] هذه النقطة في مسرحيته "انتيجون" في الحوار التالي:

كريون– إذن فهي لم تتحد القانون؟

هيمون– إن إخوانك المواطنين ينكرون هذه الحقيقة على بكرة أبيهم.

كريون– أو تحاول المدينة أن تعلمني طريقة الحكم؟

هيمون– آه! من ذا الذي يتحدث كطفل الآن؟

([7]) روائي إغريقي عظيم، وضع عدداً من المسرحيات الخالدة.

.كريون– ولكن أهناك صوت غير صوتي يستطيع أن يأمر في هذه المدينة؟

هيمون– أن المدينة التي تأتمر بأمر صوت واحد، لا يمكن أن تسمى مدينة.

كريون– ولكن التقاليد تعطي الحاكم حق الملكية.

هيمون– في وسعك أن تحكم الصحراء وحدك حكماً رائعاً.

ولو افترضنا أنني أضعفت من حجتي بالتعبير عن كلمة "بوليس" Polis الإغريقية بأنها مجرد "مدينة" فإننا مع ذلك نرى صراعاً بين نظريتين مختلفتين في الحكم. ولا ريب في أن الأمل العظيم للسياسة، يقوم في أنها على المدى الطويل ستقيم الدليل على أنها طريقة أكثر عملية في حفظ الأمن والنظام من الطريقة التي تصورها "كويون" أو اختارها.

ويظهر من هذا، أن السياسة تنشأ عن الاعتراف بالكوابح والحدود. وقد يكون طابع هذا الاعتراف معنوياً، ولكنه على أية حال استبصاري صادر عن نباهة وفطنة، إذ أنه اعترف بالسلطان الاجتماعي للجماعات والمصالح، نتيجة العجز عن الحكم حكماً فردياً دون اللجوء إلى المزيد من العنف ومن المخاطر التي لا يستطيع المرء هضمها. وقد يكون في وسع بطلة معنوية مناهضة للسياسة كانتيجون أن تثير المدينة،

ولكن سلطان المدينة هو الأمر المهم. وقد يكون كريون رجلاً سيئاً لأنه رفض أن يسمح لها بدفن أخيها الثائر، ولكنه حاكم سيء، لأنه خالف سلطان المدينة في هذا الموضوع. وقد يكون من الممكن في كثير من الحالات قيام الحكم الفردي، ولكن هذا الحكم شاق ومتعب وحافل بالأخطار. وربما لا يكون من المستحيل أو من الغريب أن يخلق المرء "صحراء" وأن يسميها "جنة من جنان النعيم". ولكن من حسن الطالع أن معظم الساسة العاديين يدركون استحالة حساب العنف، ولا يحتاجون في الغالب إلى تحطيم الدولة لفهم هذا الدرس.

وهكذا يصبح من السهل تعريف السياسة بأنها العمل الذي يؤدي إلى قيام التفاهم بين المصالح المختلفة ضمن إطار "وحدة" من وحدات الحكم عن طريق منح هذه المصالح حصة من السلطان تتناسب مع أهميتها بالنسبة إلى خير المجموع كله وبقائه.

ولقد حاول أرسطو أن يقول: إن هذا التفاهم يجب أن يكون من النوع الذي يخلق فوائد مستقبلة، وأن تكون كل خطوة من خطواته لهدف مقبل. ولكن من الأصول أن نبقى على كل ما نريد الدفاع عنه في أبسط صورة ممكنة. وأن نشير إلى عدم انطواء أي عمل من أعمال التفاهم أو الحلول الوسط على أي شكل نهائي. وكل حل وسط يكون قد حقق هدفاً غائياً أو غير غائي، إذا كان في الوقت الذي أمكن الوصول إليه، قد سهل للحكومة المنظمة عملها في البقاء والاستمرار.

والحكومة المنظمة على أية حال قيمة حضارية إذا ما قيست بالفوضى أو الحكم الاستبدادي.

والحكومة السياسية، تظل، إذا ما تساوت جميع المزايا الأخرى، أكثر تقبلاً لأكبر عدد من الناس، إذا أتيح لهؤلاء الناس، أي مجال لحرية الاختيار. وعلى دعاة بعض المذاهب السياسية، كما سنرى فيما بعد، أن يحذروا إنكار الصعدان التي تستطيع مذاهبهم السياسية أن تعمل عليها عملاً سياسياً ولاسيما أن ما يدعونه لا يمكن أن يحمل صفة الشمول ولا تكون العملية السياسية مرتبطة بأي مذهب معين، إذ أن المذاهب السياسية الأصيلة هي التي تحاول أن تعثر على الحلو العملية لهذه المشكلة الأزلية والمتقلبة من مشاكل التفاهم.

فلماذا يعجز الحاكم الطيب عن فعل ذلك بدون كل ما في السياسة من تهويش وارتباك؟ هذا هو السؤال الذي يمثل في الأذهان دائماً. وعندما يوجه إنسان عادي هذا السؤال إلى الإنسان الأكاديمي بدافع البراءة وفي صورة الجد، فإن المسئول يتنحنح، ويحمر وجهه، ويحس بأن المقصود منه أن يرد رداً فجا، ويحاول أن يتذكر ما قاله اللورد "أكتون" Acton[8] عن إفساد السلطان.

([8]) اللورد أكتون (1834– 1902). مؤرخ انجليزي مشـــهور. ولد في نابولي، ودرس اللاهوت ثم أصـــبح زعيماً لجماعة "الكاثوليك الأحرار" في انجلترا. عين أســـتاذا للتاريخ في كمبردج وله كتب عدة أهمها "محاضرات في دراسة التاريخ" و"تاريخ الحرية في العصور القديمة" كان من أشد أنصار جلادستون، زعيم حزب الأحرار في انجلترا. (المترجم)

لكن أرسطو بحث في هذا الموضوع بحثاً جدياً على اعتبار أنه قضية مبدأ. فلقد قال: أنه لو وجد هناك "رجل عادل كل العدل"، فإن من حقه طبقاً لقواعد العقل والمنطق أن يصبح ملكاً، تماماً كما يتحتم علينا أن نطيع أي حزب يستطيع إقامة الدليل على معرفته الطريقة التي تكشف فيها قوانين التاريخ عن منافعنا المقبلة. ولا ريب في أن هذا يمثل احتمالاً نظرياً طريفاً إلى حد كبير. فليس ثمة من أمل مماثل في التبرير المطلق للحكم السياسي. والرد عملي جداً، فأرسطو يعتقد، وهذا شيء لا يثير إلا الاستغراب، أن مثل هذا الرجل لا يمكن أن يوجد وربما لا نرى أنفسنا مرغمين على تصديق كلامه عندما نرى أمامنا مجموعة من الحكام الأوتوقوطيين الأخلاقيين الذين يعدون الناس بالجنة، ويحدثونهم حديث الآباء لأبنائهم، وربما لا يكون هؤلاء الحكام سيئين، ولكنهم لا يمكن أن يوصفوا بأنهم كاملون كل الكمال في طيبتهم. وأرسطو يرى أن أي عيب، مهما كان صغيرا، يجعل الرجل غير أهل للمنصب، كما يجعله محتاجاً إلى شيء من الزواجر والكوابح. فهو يرى أن الرجل الكامل في طيبته، هو ذاك الذي لا يضطر إلى استشارة زملائه، والذي لا يرغم على الإذعان إلى القوة المنافسة له، ذات الأقدام المتوطدة الثابتة. ولكنه يرى من الناحية الأخرى أن الرجل الذي يستطيع العيش خارج المدينة، إما أن يكون وحشاً أو إلها. والله هو الوحيد الذي لا يضطر إلى استشارة أحد، لعدم وجود زملاء له، والله هو الوحيد الذي تتخذ أوامره صفة القانون والعدل.

ولقد حاول الاسكندر تلميذ أرسطو في يوم ما، أن يصبح إلهاً ليحل مشكلة العثور على السلطة، ومن ثم على السلطان اللازم للحكم لا للفتح، وأن يكون حكمه سائداً على أشكال مختلفة من المدن، بل إمبراطوريات بكاملها لم يسبق لها أن خبرت السياسة أو عرفتها وقد وجد الملك الفيلسوف الذي خلق أفلاطون شخصيته. في "جمهوريته"، نفسه مضطراً بعد كل ما مر به من تدريب علمي ضخم إلى أن يخوض تجارب غامضة من التنور أو التحول، بل ومن التبدل الكلي في مزاياه، حتى يصبح أهلاً لحكم هذه الدولة المثالية. ووجد القياصرة في تأليههم، الاستجابة العملية لمشكلة السلطة، في توطيد أقدام الإمبراطورية التي حصلوا عليها بالفتح.

ولا ريب في أن فكرة التسلسل من الآلهة، كانت الطابع الذي طبع الإمبراطوريات الشرقية والأمريكية، التي سبقت اكتشاف الأسبان للقارة، وقد تمثلت صورتها في إمبراطوريات تقوم على النظام الملكي. وتتطلع إلى حكم أناس ذوي تواريخ وثقافات مختلفة، مما أجبر حكامها على الحصول على أكثر من السلطة التي تنشأ عادة من الإشراف وحدها[9] وربما لا يكون نفع هذه الفكرة بالنسبة إلى الحكام أكثر مدعاة للدهشة من رغبة بعض الإتباع حتى في عصرنا هذا إلى النظر إلى هؤلاء القادة وكأنهم من الآلهة، يصدرون القوانين وهم فوق النقد، ولا يحتاجون إلى النصح، لأنهم في رأيهم مثال الناس الذين لا يحتاجون إلى أحد.

وهكذا مثلت السياسة لأرسطو شيئاً طبيعياً ولا علاقة له بالآلهة، وإنما هي "سيدة العلوم" بالنسبة إلى الناس. وليست السياسة "سيدة للعلوم" لأنها تنطوي على إيضاح جميع العلوم الأخرى وجميع المهارات وأوجه النشاط الاجتماعي ومصالح الجماعات، بل لأنها ستتيح لهذه العلوم شيئاً من الأولوية، وشيئاً من التنظيم في مطالبها المتنافسة من الموارد الشحيحة دائماً في أي مجتمع.

([9]) أعتقد أن المؤلف أخطأ خطأ كبيراً في القول بأن فكرة تسلسل الملوك من الآلهة كانت محصورة في الشرق وفي أمريكا قبل اكتشاف الأسبان لها. فكل دارس للتاريخ يعرف أن فكرة "حق الملوك الإلهي" سادت القارة الأوربية كلها قروناً طويلة. ولم تكن الثورة الفرنسية إلا انتفاضة شعبية على هذا الحق.(المترجم)

والطريقة التي تتبعها السياسة في تثبيت هذه الأولويات تتمثل بالسماح للمنظمات بالحق في النمو والتطور، لتستطيع "العلوم" المختلفة عرض ما لديها من أهمية حقة في مهمتها المشتركة لضمان بقائها. والسياسة في جوهرها في السوق التي تعرض فيها المطالب الاجتماعية كلها، وهي الجهاز التسعيري لهذه المطالب. وكثيراً ما يظن الآن أن من المتطلبات اللازمة لكي تعمل "سيدة العلوم" هذه عملها أن تكون هناك فكرة يشترك فيها الناس عن "الخير العام" أو إجماع قانوني على هذا "الخير". ولكن هذا "الخير العام" يمثل في ذاته عملية من عمليات التفاهم العملي بين المصالح التي تمثل مختلف "العلوم" أو مختلف والجماعات والفئات التي تؤلف الدولة، وهو لهذا لا يمثل التحاماً روحياً غير معقول أو مستبعد أو إرادة عامة مزعومة الموضوعية. ولا ريب في أن هذه كلها تؤلف إيضاحات مضللة عن الطريقة التي يحافظ فيها على وحدة المجموع، إذ أنها يمكن أن تغدو مبررات لعملية تهديم مفاجئة لبعض عناصر المجتمع لحساب عناصر أخرى، على اعتبار أنه ليس ثمة من حق في اعتراض الإرادة العامة. ولكن الجماعات المختلفة تحافظ على وحدتها والتئامها لأن لها أولا مصالح واحدة ومشتركة في البقاء، ولأنها ثانياً، تمارس العمل السياسي، لا لأنها تتفق على "الأسس" أو على بعض المفاهيم الغامضة والمغرقة في شخصيتها، أو المغالية في نظرتها القدسية مما يعجزها عن كل عمل سياسي. والإجماع الخلقي في أية دولة حرة، لا يعتبر متفوقا على السياسة أو مفضلا عليها تفضيلا روحيا، وإنما هو النشاط، بل النشاط الحضاري للسياسة نفسها.

ولا ريب في أن جميع أعمالنا ومطامحنا تتحول إلى روحانيات لا وجود لها إذا عجزت عن أن تمضي إلى أبعد من التقدير المجرد لكنه السياسة وحقيقتها. فنحن جميعاً في أمس الحاجة لعمل شيء في هذا الصدد. وأولئك الذين يجلسون خاملين هامدين، يتمتمون بتعويذات لا تسمن ولا تغني من جوع على حين أن الباخرة مشرفة على الغرق، لابد أن يقذف بهم على شطئان معادية عندما تنجلي الغمة. أما أولئك الذين يحثوننا على أن نذكر أن مهمتنا الوحيدة الواضحة هي الإبقاء على السفينة عائمة، فإن لهم نظرة غريبة حقاً في السبب الذي وجدت السفن من أجله. وحتى لو لم يكن هناك ميناء مقرر يطلب الوصول إليه، فإن جميع الاتجاهات لا تكون متماثلة من ناحية التفضيل. وربما لا يؤدي "كنه السياسة وحقيقتها" إلى اختفاء السؤال "عما نريد الحصول عليه" من هذا الشيء أو ذاك، ولكن ليس في وسعنا أن نمضي قدما في محاولة الحصول على ما نريد بطريقة سياسية دائماً.

ذلك أنه لا يمكن أن ينظر إلى السياسة على أنها مجموعة من المبادئ المقررة يمكن إدراكها في المستقبل القريب، ولا على أنها مجموعة من العادات التقليدية التي يجب الحفاظ عليها، ولكن يتحتم النظر إليها على أنها نشاط. ونشاط اجتماعي، له مهمة "إنسانية" وهي الحفاظ على مجتمع، تكاثرت فيه التعقيدات بحيث باتت الأعراف وحدها عاجزة عن الحفاظ عليه، كما بات الحكم المستبد عاجزاً عن صيانته دون اللجوء إلى أساليب تعسفية لا ضرورة لها. ولا ريب في أن القاعدة التي وضعها "بيرك"[10] عن ضرورة الإصلاح للحفاظ على الحكم، تشخيص أكثر صدقاً وعمقاً للأسلوب السياسي في الحكم من تلك القاعدة التي يقول بها المحافظون، والتي تقول بأن السياسة لا تعدو أن تكون رسالة تحملها التقاليد والأعراف.

([10]) أدموند بيرك (**1729– 1797**) من أبرز الساسة والخطباء البريطانيين، ومن أبرز الكتب التي وضعها، انطباعات عن الثورة. (المترجم)

فالسياسة إذن نشاط، ومن الواجب بعث الحياة في هذه الفهاهة اللفظية. فهي ليست السعي وراء أي هدف، ولكنها في الوقت نفسه ليست مصلحة ذاتية مجردة، إذ كلما كان تفسير المرء للمصلحة الذاتية المجردة أكثر واقعية وجد هذا الإنسان نفسه على اتصال أوثق بالآخرين ولاسيما أن لبعض الناس في معظم الحالات، ولمعظم الناس في بعض الحالات، مقاييس معينة للسلوك كثيراً ما لا تتفق اتفاقاً كاملاً مع الأوضاع القائمة. وكلما زاد تورط الإنسان في علاقاته مع الآخرين، زادت التناقضات، شخصية، تخلق "النشاط" الذي نسميه "السنن الأخلاقية" أو طراز العمل الذي يحمل طابع الاستبداد وعدم الشعور بالمسئولية والذي ندعوه "بالأنانية"، أما عندما تكون عامة، فإنها "تخلق النشاط السياسي" الذي يعني طرازاً من الحكم يخدم المصلحة الذاتية لجماعة واحدة.

ولنبحث في مجال آخر من مجالات النشاط الإنساني، لا يقل شهرة عن السياسة بل يشبهها في أنه لا يعتبر تنفيذاً للمبادئ أو موضوعا من موضوعات المصلحة المجردة، وأعني به "الجنس". ويماثل النشاط الجنسي النشاط السياسي، في أن ما فيه من فهم للافتراضات اللاحقة يجعل من أي عروض شكلية أخرى أمراً لا ضرورة له، فالعواطف الناتجة عن التجارب أفضل في الحقل الجنسي من المذاهب التي تنطوي عليها الكتب، ولا ريب في أن "الجنس" كنشاط أكثر اتساعاً من السياسة، ولكنهما يشتركان في شيء واحد، وهو أن الرجل الذي يستطيع الحياة بدونهما، إما أن يكون "وحشاً" أو "إنساناً" يحاول تقليد الآلهة. ويحمل كلاهما الطابع نفسه تقريباً وهو الحاجة في الجوهر، وعد التكهن بالغيب في الشكل وكلاهما نشاط تجب ممارسته إذا أريد للمجتمع أن يبقى وأن يعيش. فكلاهما يخدم غرضا معينا. وكلاهما يمكن أن يصبح غاية ممتعة بالنسبة إلى أي فرد، وفي الإمكان تكرار كل من هذين النشاطين في عدد لا حصر له من الأشكال وفي ظروف مختلفة ومتباينة. ولكن النشاط في كليهما، أي في الجنس والسياسة، يصبح مرتبطا بشيء من الإجحاف العرضي والفردي الذي يحمل طابع الاستبداد والإلزام، بحيث ينظر الرجل إلى رفيقته في الجنس، والمرأة إلى رفيقها، كما ينظر المواطن أو المواطنة إلى وطنهما السياسي،

وكأن هذا الرجل أو تلك المرأة أو ذلك الوطن، المثل الكامل للعملية العظيمة كلها. ويكون مدى السلوك المحتمل في كلا النشاطين أوسع وأضخم من أي مدى معقول ومرغوب للسلوك الفعلي. وتحافظ المجموعة الإنسانية في كليهما على نفسها وسط الاختلافات الضخمة بين ممثلي الأدوار الأساسية، مترددة بين النجاح والفشل. وبين المأساة والملهاة، وبين العاطفة الثائرة وضبط العواطف، وبين هذه التراكيب الجدلية المنتشرة والشائعة. فالسياسة كالجنس نشاط يتطلب الاستمرار، ولا يخلقه الإنسان أو يقرر الاشتراك فيه، بل يجد نفسه ببساطة، وأغلا في خضمه كجزء من أوضاعه كإنسان. ولا يستطيع المرء أن يهجره أو يتخلى عنه أو يعيش بدونه، إلا إذا ألحق بنفسه ضرراً غير طبيعي وهو ضرر سهل المتناول، فالتخلي عن السياسة وتدميرها

يعني تحطيم ذلك الشيء الذي يمنح المجتمع المتحضر الجماعية والتباين، الشيء الذي يمكننا من التمتع بالتباين دون أن نعرض أنفسنا للفوضى أو لاستبداد الحقائق المفردة، والذي يعتبر طريق الإنقاذ الوحيد من الفوضى، تماماً كما تكون "العزوبية" والبعد عن الزواج الشكل الوحيد للإنقاذ، بالنسبة إلى العقل الدائم التفكير في عاطفة الجنس(11).

فالحكم السياسي يجب أن يكون مسبوقاً بتأمين النظام العام، تماماً كما يجب أن يسبق التعارف الاجتماعي عملية "الحب" التي تحددها القيود الاجتماعية. ولعل السياسة والحب هما الشكلان الوحيدان من أشكال "القيد" في المجتمعات الحرة. فالحكم هو الذي يحفظ "المجتمعات"، بل ويخلقها أحياناً، "فالتمثيل الانتخابي"، "والحرية" و"الحقوق" وحتى "الديموقراطية" منجزات محدودة وتابعة ل

(11) أعتقد أن هذه المقارنة برغم ما فيها من طرافة في المظهر بعيدة في الحقيقة عن الجوهر. فالنشاط الجنسي عمل فردي، وترتبط نتائجه بفرد أو بعدد محدود من الناس على حين يكون النشاط السياسي –هذا إذا أخذنا المعنى الصحيح للسياسة، لا المعنى الانتهازي الفردي– عملا جماعياً يمس المجموعة البشرية أو جزءاً منها على الأقل، وبينما تمس حسنات النشاط الجنسي أو سيئاته، إن كان له حسنات وسيئات فرداً أو عدداً محدوداً من الناس، في عملية جنسية واحدة، تمس حسنات النشاط السياسي أو سيئاته مجموعة كبيرة من الناس قد تعني مجتمعا "محلياً" أو "قوميا" أو "عالمياً" وقد يشترك النشاطان والحالة هذه في بعض المظاهر التي أوردها المؤلف، ولكنهما يختلفان إلى حد كبير في حوافزهما وانعكاساتهما وحتى في مفاهيمهما. (المترجم)

حضارة تمكنت من فرض الأمن والقيود على الغرائز في منطقة معروفة من المناطق. والذين يتحذلقون فيقولون أن الحكومة تركز على "الرضا" ويعتبرون قولهم هذا حلاً لكل معضلة لا يقلون في اندفاعاتهم العاطفية الغامضة، عن أولئك الذين يقولون أن عمليات الحب يجب أن تستند إلى الحرية المطلقة بين الشركاء فيها.

فلو كانت هناك حرية مطلقة، ما كان هناك حب. ولو كان هناك "رضا" مطلق، ما كانت هناك حكومة. ولكن ثمة كل ما يبرر للناس القول بأن "الحكم كله" يستند إلى "الرضا" وربما لا يكون ثمة خير في هذا القول، بشرط أن نحمل معنى الكلمة الصغيرة "كل" على محمل الجد ويظهر تنفيذ هذا الشرط أن لا شأن لهذا التأكيد بأي تمييز محتمل بين الحرية والاضطهاد، إذ من واجب الطاغية المطلق أن يحيط نفسه بكلابه الأمينة لحمايته.

وعلينا في الوقت نفسه أن نحمل كلمة "الحكم" على محمل الجد أيضاً، وأن نفهمها على حقيقتها، وهي أنها تنظيم مجموعة من الناس في أي مجتمع لضمان البقاء. ولقد صرف توماس هوبس وقتاً طويلاً في مناقشة نقطة في منتهي البساطة، وهي أن عجز الإنسان عن البقاء يعني إساءته الاختيار. ولكن ثمة مبررات كثيرة تدعونا إلى القول بأن السياسة هي في العادة طريق أجدى لضمان البقاء، من حكم "ليفياثان"[(12)] Leviathan المطلق، وسواء كان ليفياثان ملكاً أو حاكماً فرداً، أو حزبا حاكما أو أمة مسلحة فإنه إنسان تافه ضعيف، لا تتوافر لديه الطرق السليمة، لمعرفة حقيقة ما يدرر حوله إذ أن الحكم التمثيلي هو الوسيلة الصحيحة والمعقولة نسبياً لمعرفة ما يريده الشعب وما يهدف إليه. ولكن هذا الجهل من جانب الحكم المطلق "الاتوقراطية"، لا ينشأ

[(12)] ليفياثان، شخصية أسطورية نقلها الرومان عن الأساطير العبرانية القديمة وتمثل هذه الشخصية في العادة، على أنها "حوت كبير" أو "غول مرعب" لكن هذا الغول يعيش في البحار متحكماً في أمرها، ومستنداً في حكمه إلى الطغيان.

إلا لأن شطراً واحداً من البقاء، يمثل عملية مستمرة للتكيف مع التبدلات الاجتماعية والاقتصادية والتقنية المعقدة. ولا يمكن لهذه الحاجة إلى طلب المشورة أن تستبعد وجود الطراز الآخر من البقاء، وهو الطراز العسكري أو المحارب على الأقل، الذي يمثل الطاقة على العمل، دون التساهل ودون طلب المشورة العادية، وذلك في حالات الطوارئ، سواء كان الطارئ فيضاناً أو مجاعة أو وباء أو حربا. فهناك ليفياثان، وهو موجود دائما. إذ أنه لا يخلق بسرعة، وإنما هو الضامن للسياسة فهو ليس الحاكم بأمره وحده، ولا الحاكم بأمر الآخرين. وسلطته، تنتهي كسلطة "الديكتاتوريين" في رومة الجمهورية، بانتهاء الطارئ. والسؤال الذي يتراءى دائماً هو: من يتولى مراقبة حمادة الشعب؟[13]

([13]) أدت التجارب التي مرت بها رومة في عهدها الجمهوري، إلى اختيار شخصين يطلق عليهما اسم "حماة الشعب"، لفترة حددت بسنة ثم طالت إلى سنتين، يقومان على مراقبة الحكم الذي يتولاه القنصلان لطبقة النبلاء. وكان الرومان في حالات الطوارئ والأزمات يختارون شخصين، وغالباً ما يكونان من "التريبون" أو حماة الشعب، يخولان سلطات مطلقة تمد مدتها، طبقاً لاستطالة الطارئ الذي أدى إلى تعيينهما، على أن تنتهي هذه السلطات بانتهاء الطارئ. وكانا يسميان في العرف الروماني "بالديكتاتوريين"– راجع للتفاصيل كتاب "مطارحات مكيافلي" تعريب معرب هذا الكتاب. (المترجم)

ربما لا يكون هناك رد عام على هذا السؤال ولكن التاريخ ملئ بالتجارب والعبر، وبعضها ناجح كل النجاح، والبعض الآخر فاشل كل الفشل، فالمشكلة في منتهى الوضوح، ولقد عبر عنها لينكولن[14] في خضم محن الحرب الأهلية الأمريكية إذ قال: "لقد كان السؤال الخطير الذي يثار دائما، هو هل تستطيع الحكومة التي لا تملك قدراً كافياً من القوة لحماية حريات شعبها أن تملك القوة الكافية للحفاظ على حرياتها في حالات الطوارئ الكبيرة؟"

وقد يحاول الحماة "الديكتاتوريون" إطالة حكمهم للبلاد بعد انتهاء حالات الطوارئ التي جاءت بهم، أو إطالة هذه الطوارئ نفسها إن استطاعوا إلى ذلك سبيلا. وليس ثمة من "حق" في الثورة، للحيلولة دون هذا الوضع. ولقد حاول "جون لوك"[15] John Locke أن يقول: "أن الثورة تحطيم لنظام معين من الحقوق". ولو فكرنا على الصعيد الاجتماعي لا القانوني، لقلنا أن لوك كان ينظر إلى نقطة واضحة معينة وهي أن الوقت سيحين حتماً، عندما يضطر الشعب إلى الثورة

---

[14] أبراهام لينكولن من رؤساء الجمهورية الأمريكية، ويطلق عليه اسم محرر العبيد، وفي أيامه نشبت الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب بسبب مشكلة الزنوج، وإصرار الجنوبيين على اعتبارهم رقيقا. وقد انتصر لينكولن في الحرب، وأصبح يسمى محرر العبيد.

[15] جون لوك (1632– 1704). فيلسوف انجليزي، آمن بالفلسفة الاختيارية، ودرس الطب في أوكسفورد عاش أمداً في فرنسا. ووضع رسالة عن الحكم، وثانية عن المفاهيم الإنسانية، وثالثة عن التسامح، وألف كتاب "منطق المسيحية" الذي حاول فيه الفصل بين الحقيقة والعقيدة المتزمتة. يعتبر من أول المؤمنين بالنظرية المادية. (المترجم)

بسبب فشل حكومته في حكمه سياسيا. أما حالات الطوارئ فتمثل الوضع الذي يكون فيه سلطان السيادة نابعاً من مصدر واحد يمارسه، هذا إذا أريد للمجتمع أن يبقى أما في الأوقات العادية، فتكون "سيادة" الحكم في بعض البلاد المحظوظة، شكلية إذا ما قورنت بواقع السياسة. ولقد رأى "ليفياثان" هوبس أن الحكومة في حالة دائمة من الطوارئ. ولا ريب في أن هوبس قد فزع وهو رضيع فزعاً شديداً من مدافع أسطول "الأرمادة" الأسباني، ولا ريب في أنه بعد ستين عاماً، قد أرعبه أن يرى الانجليز يقتلون الانجليز في حرب أهلية، ولكن رعبه هذا لا يبرر إلا يدرس كما درس مكيافلي مشكلة الحفاظ على الدولة في مختلف الأوقات (وهي مشكلة تتناول نشر السلطان)، وكذلك الحفاظ عليها إبان الأزمات (وهي مشكلة تتناول تركيز السلطان).

أما نحن ، فعذرنا أقل وأضعف بكل تأكيد. ولقد استطاعت بعض الدول العصرية في أوقات الخطر العظيم، الحفاظ على سياستها، وتمكنت حتى من بعثها وإنعاشها، كما حدث فعلاً في جزء من ألمانيا حيث أزيلت السياسة من الوجود بعنف متعمد وفريد من نوعه. ولقد قال بيركليس[16] ذات يوم، "الشجاعة هي مفتاح الحرية" لكن عالمنا ليس بالعالم المضمون على أية حال.

([16]) بركليس **Pericles** (**450– 429**) ق.م. سياسي أثيني مشهور، لقب عهده في أثينا بالعصر الذهبي. انتصر على كثير من أعداء أثينا وفي مقدمتهم الإسبارطيون. وكان من الذين عملوا على منح الأثينيين الحكم الذاتي، كان يعتبر من أشهر الخطباء الجماهيريين، وامتاز بالشجاعة والشرف. (المترجم)

ولكن –حتى لو اجتمع حسن الطالع والشجاعة– فليس في وسعنا أن نأمل كثيراً جداً من السياسة، أو أن نعتقد أننا نراها ماثلة في كل مكان. فهي لا يمكن أن توجد إلا إذا سبقتها السيادة إلى الوجود أو كان في الإمكان خلقها في أية لحظة.

وهكذا إذا كانت السياسة تتطلب لكي تكون أسلوب حكم مستقر وممكن، وشيئاً من الأمن المستتب، وشيئاً من التسامح والتباين، فإن العلاقات بين الدول ذاتها، تظهر في أحسن حالاتها، وكأنها سياسة وقد يشتد الميل للتفاهم والوصول إلى الترضيات في بعض الأوقات في العلاقات الدولية فعلاً، وذلك لأن حساب احتمال أن الدولة قادرة على تجاهل الدبلوماسية أصعب من تبين احتمال أنا لدولة الواحدة قادرة على الحكم حكماً لا سياسياً في بلاد واحدة مستقرة. ولكن إمكان سوس نظام ثابت مستقر، غير موجود على الغالب، لعدم وجود هذا النظام، وكل ما نفكر فيه في هذا الصدد مجرد مصالح مشتركة خيالية ومشكوك فيها في أوقات السلم، أو مجرد حقيقة معنوية من حقائق الأخوة البشرية أكثر ثباتا وإن كانت أكثر إطلاقية، ولعل مصيبة العلاقات الدولية، هي تلك الحاجة إلى ممارسة السياسة دون توافر الشروط الأساسية اللازمة للنظام السياسي وما كانت الحرب الباردة "لتثير دهشة هوبس"، إذ أنه عرف الحرب بأنها "الوقت الذي يعيش فيه الناس دون أن يكون هناك سلطان عام يفرض عليهم هيبته واحترامه".

ولم يكن المجتمع الدولي يؤلف في عهد هوبس مجتمعا فعلياً، وإنما كان هناك الوضع الطبيعي وهو الحرب. فطبيعة الحرب في رأيه "لا تتمثل في القتال الفعلي فحسب، بل وفي جميع الميول نحوها طيلة الوقت الذي لا يقوم فيه ما يناقضها". ولا يمكن الحصول على الضمانات لهذا المناقض إلا بوجود هيمنة لسلطة معينة أو "سلطان عام".

ولا ريب في أن هذه الأقوال تنطوي على معنى "السياسات الدولية". وربما لا يحب المرء أن يكون هذا المعنى على هذا النحو، ولكنه كذلك فعلاً.

ومن الطبيعي أن تشترك السياسة والدبلوماسية في كثير من الأمور وإن كان الحافز على التفاهم والتعقل في معالجة الأمور قد يكون في الدبلوماسية أقوى منه في السياسة، لكن الدبلوماسية تفتقر إلى حقيقة النظام الأساسية. فحتى في أوقات الطوارئ، وفي أوقات تهديد أي نظام دولي قائم ربما لا يكون هناك سلطان واضح التفوق وفعال أصدق الفعل، ففي المجتمعات الإقليمية نجد الحكومة هي التي تجعل من السياسة أمراً ممكناً، أما في المجتمعات الدولية فإن من واجب السياسة

أو بالأحرى الدبلوماسية أن تحاول إيجاد إمكان لخلق أي شكل قائم من أشكال الحكم، فالقواعد والتجارب السياسية، حتى لو كانت على شكل أطماح، لا على شكل نشاط فعلي، تساعد بعض المساعدة في حل المشاكل الدولية: فمن الواضح مثلاً، أن الدولة التي تملك من القوة ما يهدد السلام العالمي، لا يمكن أن تحرم بصورة دائمة من الاشتراك في منظمة تدعي العناية بالحفاظ على أمن العالم وسلامه[17] لكن السياسات الأصيلة تظل من المثل العليا في العلاقات الدولية. وفي وسع المرء أن يرسم خطوطاً مميزة واضحة في هذا المجال.

فالأمم المتحدة مثلاً ليست مجلساً سياسياً إذ أنها لا تمثل مجلسا ذا سيادة ولا يمكن أن يقال أن هناك "ساسة" في الأمم المتحدة، وإنما هناك رجال دولة، أو سفراء، يقومون بتمثيل هيئات ذات سيادة. فهم على النقيض من الساسة لا يستطيعون حل مشاكل الحكم في مناقشاتهم، وإنما يعتمدون على ما يرد إليهم من تعليمات. فالسياسي لا يكون مندوباً أو مبعوثاً، وإنما يملك السلطة على العمل بالاشتراك مع الساسة الآخرين، وليس على سلطانه من قيود إلا ما تفرضه عليه الانتخابات التي تجرى من آونة إلى أخرى. ولذا فهو لا يكون مقيداً بتعليمات يومية تأتيه من أية جهة.

[17] ما زالت الولايات المتحدة ترفض حتى الآن قبول "الصين الشعبية" عضواً في الأمم المتحدة وهي منظمة دولية من النوع الذي يشير إليه المؤلف على الرغم من الحقيقة الواقعة، وهي أن الصين من القوة بحيث تستطيع تهديد أمن العالم وسلامه، ويظهر من هذا أن الصين ما زالت محرومة من الاشتراك في منظمة تدعي العناية بالحفاظ على السلام العالمي. (المترجم)

وحيث يستحيل الحكم يستحيل أيضاً وجود السياسة. وفي مكنتنا أن نرسم خطوطاً مميزة مرة أخرى. فلا يمكن اعتبار كل شيء سياسة فالصراعات من أجل السلطان مجرد صراعات من أجل السلطان. ومهمة الدبلوماسية تختلف بعض الاختلاف عن مهمة السياسة. وبينما تكون الدبلوماسية نشاطا واسعاً بين الدول، لا تكون السياسة نشاطاً واسعاً حتى داخل الدول نفسها. ومن هنا يتحتم علينا الدفاع عن السياسة على اعتبار أنها نشاط فعلي، دون أن نفكر بأن ما يسمونه "سياسات دولية" أكثر –حتى في أحسن الحالات– من مجرد شيء يتطلع إلى التشبه بالسياسة.

وقد يشجعنا الاستعمال المألوف بصورة مماثلة، على التحدث عن السياسة في المجموعات الصغيرة، كالنقابات المهنية أو المكاتب أو الأسر، ويرى بعض علماء الأجناس البشرية أن ثمة بعض المجتمعات القبلية أكثر "سياسة" وأقل "أوتوقراطية" مما هو مفروض فيها. وهناك بعض علماء الاجتماع، يرون في أنفسهم كثيراً من الذكاء، فيتغنون بما يسمونه "بسياسة الجماعات الصغيرة". وهم يأملون عن طريق دراسة الإنسان، الذي هو "العالم الأصغر"، أن يفهموا "العالم الأكبر" الذي هو الكون، ولكن الفرق ليس مجرد موضوع حجم أو مقياس

، بل هو أيضاً تمييز نوعي مقوم. وإذا كنا نطلق على جميع المناقشات والتناقضات والمنافسات والصراعات، وحتى التسويات اسم السياسة. فإننا ننسى بتسميتنا هذه من جديد أن السياسة تعتمد على نظام مستقر. والجماعات الصغيرة أجزاء تابعة لنظام. وقد تساعد هذه الجماعات على خلق السياسة، لكن سلوكها الداخلي لا يعتبر سياسياً، إذ أن مهامها الفردية تختلف اختلافاً كلياً عن مهام الدولة نفسها.

وإذا كان المنطق يقتضي أن السياسة هي مجرد النشاط الذي يمكن من الحكم عندما تكون المصالح المتضاربة في المنطقة التي يراد حكمها قد بلغت من القوة حداً باتت تحتاج فيه إلى التوفيق والتسوية، فإن الاعتراض الواضح يقوم وهو "لماذا تكون ثمة حاجة إلى التوفيق بين هذه المصالح؟". والرد على هذا السؤال هو أنه ليس ثمة حاجة على التوفيق مطلقاً. فهناك طرق أخرى مفتوحة دائما. ولا توجد السياسة إلا عندما يتم التوفيق فعلا، وهو الحل لمشكلة النظام الذي يختار سبيل التوفيق بدلاً من سبيل العنف والإكراه، ويختاره كطريقة فعالة تستطيع فيها المصالح المتضاربة أن تكتشف وتنتج الصعيد الذي تستطيع أن تلتقي عليه والذي يناسب مصلحتها المشتركة في البقاء،

وتتيح السياسة لمختلف أشكال السلطان في أي مجتمع المجال للعثور على صعيد معقول للتسامح والعون المتبادلين. ولا يتبع الإكراه أو الانفصال أو الهجرة، إلا عندما تجد إحدى الفئات أو المصالح أن لا مصلحة لها في البقاء مع الباقين. ولنمض في إيضاحنا إلى أبعد من ذلك فنقول: أن معظم الناس يتفقون على أن الإكراه يحتاج إلى مبرر وتوضيح، على حين يبرر التوفيق نفسه إذا أدى مهمته بنجاح وربما لا يكون ثمة تبرير مطلق للسياسة.

فنتواضع إذن ولنقل... "إننا نؤثر السياسة" ولكن من الأفضل أن يتحول هذا التواضع إلى شيء من الشراسة. إذ من الصعب على أية حال أن نحترم في أي إنسان حكمته وأخلاقه، إذا كان هذا الإنسان يرفض أن يتصرف تصرفاً سياسيا، عندما تكون السياسة في متناول يده.

وهكذا لما كان الحكم السياسي ينشأ عن مشكلة التباين والاختلاف، ولا يحاول تحويل هذه الخلافات إلى وحدة واحدة، فإنه لابد أن يخلق أو يسمح بشيء من الحرية.

والحرية السياسية انعكاس للحاجة إلى الحكم، وهي ليست كما يفكر بعض الناس عاطفيا، بالحافز الخارجي الذي يرغم الحكومات أو يقنعها بالتسامح في تصرفها. ولن تستتب الحرية لأية جماعة، إلا عندما يستحيل نكران ما لها من سلطان أو من حرية. وعندما يكون من المحال تجاهلهما في حكم البلاد. فلقد قامت الثورة الأمريكية مثلاً، لا لأن الشعب في أمريكا أصبح فجأة مغالياً في حساسيته بالنسبة إلى حقوقه، وهي نظرية غير معقولة، ولا لأن هذا الشعب غدا فجأة وطنيا متحمسا، بل لأن الحكومة القائمة قد انهارت. فلقد فشلت الحكومة البريطانية في أن تدرك المصالح الخاصة بالمستعمرات وأن تفهم طبائعها المميزة، وحاولت فجأة أن تحكمها بموجب قانون الدمغة لعام

1765 بعد قرن طويل مما أسماه بيرك "بالإهمال النافع والحكيم" وقد فشلت هذه الحكومة في إدراك مصالح أهل هذه المستعمرات، لأنهم لم يكونوا ممثلين. وحتى لو كانوا ممثلين إلى حد ما في البرلمان، فإن عدد ممثليهم كان ضئيلاً إذا ما قورن بما لهم من سلطان حقيقي، وما لهم من أهمية تجارية، بحيث لم يكونوا ليحملوا على محمل الجد، إلا بعد أن فات الأوان، واضطروا إلى العنف الثوري. ويصبح التمثيل السياسي والحالة هذه ابتكارا من الحكم قبل أن ينظر إليه نظرة معقولة على أنه "حق للمحكومين"[18].

---

[18] اعتراف من المؤلف بأن ما يقيمه الاستعمار في البلاد المستعمرة من حكم تمثيلي صوري ليس إلا وسيلة لتخدير المحكومين، وتمكين الحكم الاستعماري من البقاء. فالبرلمانات الزائفة التي أقامها الاستعمار وما زال يقيمها في البلاد المستعمرة وسيلة للحكم، قبل أن تكون، على حد تعبير المؤلف حقاً للمحكومين. ومن هنا يتبين فساد الحكم الديموقراطي على النمط الغربي في البلاد المستعمرة والتي تحررت حديثا والتي ما زال فيها النظام الديمقراطي "الزائف" على الشكل الذي وضعه الاستعمار قبل جلائه.

وقد تعجز الحكومة عن الحكم إطلاقاً إذا لم تستخدم هذه الوسيلة المبتكرة، إلا إذا كانت راغبة في إتباع الإكراه وبث الرعب إلى الحد الذي يحملها على تجاهل مصالح المحكومين، وأي نظام تمثيلي حتى لو كان زائفاً أو ناقصاً أو فاسداً خير من عدم التمثيل، وهو أفضل في الوقت نفسه من النظام الذي يعتمد على تمثيل مصلحة واحدة من مصالح المحكومين[19] ولم يشرع قانوناً الإصلاح الانجليزيان لعامي **1832** و**1867** لأن السادة من ممثلي حزب الأحرار في ويستمنستر (البرلمان الانجليزي) قد اقتنعوا فجأة، بسبب الحركة التي حملت طابع الأفكار الخيالية أو الإطلاقية، من أن ما ينادي به زملاؤهم المتطرفون (الراديكاليون) حق خلقي، بل لأنه اتضح لهؤلاء السادة أنهم لا يستطيعون المضي في الحكم في مجتمع تحول إلى التصنيع، إلا إذا اعترف بوجود طبقة أصحاب الأعمال وسلطانهم أولا وبوجود طبقة العمال اليدويين الفنيين وسلطانهم ثانياً، وسمح للطبقتين بالتمثيل في البرلمان.

---

(19) يعرض المؤلف هنا بنظام الحكم في الدول الاشتراكية، على اعتبار أن هذا الحكم يمثل مصالح طبقة واحدة هي طليعة الطبقة العاملة التي يسمونها بالبروليتاريا. ولكن دعاة هذا الحكم يردون على ذلك بقولهم: أن الحكم في البلاد الرأسمالية يمثل، وإن ادعى صورة الديموقراطية، مصالح طبقة واحدة، هي طبقة البورجوازية، إذ أنها المسيطرة فعلا على الحكم نتيجة سيطرتها على وسائل الإنتاج والتوزيع.

أما الحل الاشتراكي السليم لهذه المشكلة فيقوم على أساس الحكم الذي يمثل مصالح الشعب العامل، بفئاته العاملة المختلفة، وهي العمال والفلاحون والمثقفون والبورجوازية الوطنية الصغيرة، والجيش. وتكون هذه الفئات الغالبية الغالبة من شعب أي بلاد، ولذا فإن تمثيلها لا يحمل طابع التفرد الطبقي، وإنما يحمل طابع صهر فئات الشعب العاملة في بوتقة اتحاد اشتراكي وطني. (المترجم)

فالسياسة إذن تلخيص للنشاط الذي يمثل تاريخه مزيجا من المنجزات العارضة والمتعمدة، والذي تقوم جذوره الاجتماعية في المجتمعات المعقدة لا غير. ولا يكون المبدأ هو الحافز لها، إلا عندما تتمثل في مقت الإكراه، الذي يمكن اعتباره في الوقت نفسه، قضية تعقل وحسن تبصره[20] والمناقشة مناقشة حارة في الوجود المتنافر للحوافز المتنافرة، التي تؤدي إلى العمل نفسه مناقشة أكاديمية، قد نعتبرها حماقة سياسية، وقد نعتبرها ترفاً لا لزوم له في الأنظمة السياسية المستقرة. ومهما يكن شكل المبادئ السياسية، فإنها لا تعدو أن تكون مبادئ تقررها السياسة نفسها. ولا ريب في أن التمسك ببعض المبادئ السياسية أو العقائد، على بعض المستويات، أمر ضروري إلا بالنسبة إلى الوحوش أو الآلهة!

([20]) أرى أن المؤلف يتجه هنا في تحليله للسياسة وفهمها إلى المنحى المكيافلي الذي يجعل من الغاية مبرراً للوسيلة، مهما كانت هذه الغاية مناقضة لقواعد السياسة أو قوانين الأخلاق. فهو لا يرى أن المبدأ يجب أن يكون الحافز على العمل السياسي، وإنما الغاية هي الحافز ليس إلا. وهو يرى، طبقاً لمنحاه المكيافلي، أن السياسة نفسها هي التي تقرر المبادئ التي يجب أن تتكيف وفقاً للغايات السياسية. وفي ضوء هذا التفكير، نستطيع أن نقول: أن السياسة في عرف المؤلف تكيف يحمل طابع المراوغة لخدمة ما يسميه "بالتوفيق بين المصالح المتضاربة" وهو توفيق أثبتت التجارب العلمية قبل النظريات استحالة وجوده عن طريق الإصلاح لا الثورية. (المترجم)

ولا ريب في أن ما يقوله بعض المحافظين من أن المذاهب السياسية مجرد أمور نظرية لا يمكن تطبيقها في عالم السياسة أو الاقتصاد في ذاته سخف نظري. ولا يكون المذهب السياسي نظرياً إلا إذا رفض أولاً الاعتراف بوجود قوى وأفكار أخرى في أي نظام سياسي مستقر، ورفض الاعتراف بسلطان هذه القوى والأفكار، وإلا إذا حاول ثانياً الادعاء بأن من الواجب إزالة هذه الفئات الأخرى من الوجود بسرعة وبصورة غير شرعية وغير سياسية، لضمان المنافع المقبلة. فالمذاهب السياسية مثلا يجب أن تكون سياسية في أصالتها.

وإني لأرى أن المذهب السياسي مجموعة اقتراحات منسجمة الترابط، للتوفيق بين المطالب الاجتماعية الواقعية، بالنسبة إلى ندرة الموارد المتوافرة، ومن هنا يجب على هذا المذهب السياسي الاعتراف ولو باقتضاب بالنقاش الأكاديمي القديم والعقيم في موضوع "الحقيقة" و"القيمة" إذ أن هذا المذهب يجب أن يكون حقيقياً وقيماً في آن واحد.

ويقدم المذهب السياسي دائماً بعض التعميمات حول موضوع المجتمعات السياسية القائمة فعلاً أو المحتملة، ولكنه يعرض في الوقت نفسه بعض القواعد المطعون فيها، للتفكير بأن هذه الإمكانات مطلوبة ومشتهاة. وأنا لا أعني بكلمة "حقيقي" في هذا المجال، شيئاً يقاس بحدود كما هي الحالة في العلوم الطبيعية، ولكنني أعني شيئاً يوجه أعمالنا في الحاضر على ضوء توقعاتنا لما يمكن حدوثه في المستقبل، أو لما يمكن أن ننتظره من الماضي. وأنا لا أعني بكلمة "قيم" سوى مجرد الاختيار من مجموعة لا حد لها من العوامل ذات العلاقة، بل العثور على ما يبرر هذا الاختيار بطريقة واضحة وبارزة. وقد يحدد المذهب السياسي هدفاً معيناً، ولكنه يزعم إمكان التطبيق لهذا الهدف، وإلا فإنه يلجأ كبديل إلى شيء من التعميم المستمد من علم الاجتماع. ولكن النقاش إن لم يكن التحليل، يكشف دائماً عن وجود أهمية خلقية في الرغبة بأن تكون هذه العلاقة صحيحة أو بأن تظل على صحتها.

وهكذا يكون المذهب السياسي محاولة لخلق انسجام سياسي في أي وضع سياسي قائم، وهو انسجام يبرز من عدة قرارات مختلفة وموقوتة تتناول مشكلة الوحدة والتباين الرئيسية في أي مجتمع يضم عدداً من المصالح الاجتماعية المعقدة والمتنافسة. ولا ريب في أن هذه المشكلة هي نواة السياسة وأسس الحرية.

ومن الضروري أن يكون ثمة شيء من الحرية حيث يوجد الحكم السياسي. فالسياسة عملية نقاش، والنقاش يتطلب على حد تعبير الإغريق الأصلي، شيئاً من الحوار الجدلي "الديالكتيك". ولكي يكون النقاش أصيلاً ومثمراً، يتحتم وجود شيئين متعارضين، ودراسة هذا التعارض، الذي يؤيد طرفيه كثيرون، دراسة صحيحة. والعلامة المميزة للحكومة الحرة في كل مكان، هي تجربتها التجربة القديمة والواضحة، وهي هل يسمح للنقد العام بالوجود بطريقة فعالة، أي هل يسمح بوجود معارضة؟ وتحتاج السياسة إلى رجال يعملون بحرية، ولكن هؤلاء الرجال لا يستطيعون العمل بحرية إذا لم توجد السياسة. وهي طريقة لحكم المجتمعات المجزأة دون اللجوء إلى العنف الذي لا لزوم له، ولا ريب في أن معظم المجتمعات مجزأ، وإن كان البعض يرى مشكلته في هذه التجزئة. وقد نفعل ما هو أسوأ من تمجيد "السياسة المجردة"، ولذا لزم علينا أن ندرس بعناية أقوال من يرون غير ما نراه، على أنه أحسن وأفضل.

انتصار السياسة على العقيدة

اخترع الأكاديميون "شبه علم"، أطلقوا عليه اسم "الحكم المقارن" ويبدو من حقيقة الأمر أن ما لا يمكني مقارنته مقارنة معقولة عن طريق إبراز وجوه التشابه، يمكن مقارنته عن طريق إبراز وجوه الخلاف. وهناك حقيقتان وهما أن الطابع السياسي لا يشمل جميع أنواع الحكم وإن السياسة مفهوم أدق بكثير مما يتصوره الإنسان. وتتضح هاتان الحقيقتان تمام الاتضاح من مقارنة الحكم الجماعي بغيره لإبراز الفروق بينهما، واعتماد هذا الحكم على النظرية العقائدية. فالحكم الجماعي يقف موقف التناقض الكامل والحاد مع الحكم السياسي، كما أن التفكير العقائدي تحد مباشر وواضح للتفكير السياسي. فالمؤمن بالحكم الجماعي، يعتقد أن كل أمر راجع إلى الحكومة، وأن مهمة الحكم إعادة بناء المجتمع كلية طبقاً لأهداف العقيدة. وتعرض هذه العقيدة نقداً للمجتمع القائم، كما تقدم تكهنها على أساس وجود "مفتاح واحد للتاريخ" عن قيام مرحلة للمجتمع تكون نهائية وكاملة العدل وتامة الاستقرار.

ويحملنا فهم الطبيعة الفريدة للحكم الجماعي، والمطامع الفريدة للعقائدية الجماعية إلى فهم ما في بعض نواحي السياسة من أهمية خاصة فهماً كاملاً. وسنجد بعد هذا الفهم هجوماً مباشراً على فكرة التنوع عند الجماعات الشبيهة بالمستقلة في المجتمع، وكذلك على فكرة تأكيد وجود الفرد، وهو هجوم يبلغ من العنف حداً يحملنا على الاقتناع بأن دعاة الحكم الجماعي يعرفون أن هاتين الفكرتين تقومان في صلب ما يجعل السياسة أمراً ممكناً. وسنجد أنفسنا وقد تقومت أفكارنا بالنسبة إلى أهمية بعض الأمور الأخرى.

وتقضي مثل هذه المقارنة على أية عملية سهلة من عمليات تعريف الحرية السياسية "بالديموقراطية". وتنهار المقارنة عن طريق بيان المفارقات بين العهود الديموقراطية وغير الديموقراطية والقول بأن العهود الحرة لا تتعدى تلك التي تقوم على الموافقة الإرادية والفعالة –انهياراً كاملاً عند العهود الجماعية[21]. ولقد كتبت "حنه أريندت Hennah Arendt في كتابها العظيم "أصول الجماعية" تقول: "لعل من المؤلم أن ندرك أن الأنظمة الجماعية تسبق عادة بحركات جماهيرية، وأنها تسيطر وتعتمد على التأييد الجماهيري حتى النهاية".

([21]) هي التســـمية البورجوازية لأنظمة الحكم التي لا تســـير على النظام الديمقراطي في العرف البورجوازي.

ولا ريب في إنكار وجود التأييد الجماهيري للحكم في الاتحاد السوفيتي وفي الصين الشيوعي، كما سبق إنكار وجود التأييد للحكم في ألمانيا النازية، اعتقاد مريح باعث على الرضا، ولكنه اعتقاد كاذب وخطر، إذ أنه يشير إلى ما يقع فيه الكثيرون من الليبراليين الطيبين من خطأ نتيجة سيطرة نظرية خاطئة في الحكم على عقولهم، وهي النظرية القائلة بأنه لابد لرضا الشعب من خلق الحرية.

ولقد استهل ميل[22] رسالته عن الحرية ببيان الحاجة إلى الدفاع عن الحرية حتى ضد الديموقراطية، وبيان وجوب حمل الديموقراطيين على احترامها. ولقد رأى أن الحكم التمثيلي لا يضمن الحرية، إذا ملئت جميع المراكز برجال يحملون التفكير نفسه. ولكن النقطة لا تختفي هنا ولا تضيع. فهناك أناس يحاولون أن يطبعوا السياسة الحرة بالديموقراطية،

(22) جون ستيوارت ميل (**1806– 1873**) فيلسوف وعالم اقتصادي انجليزي. عمل في الهند أمداً طويلاً، ثم أصبح عضواً في البرلمان البريطاني وهو مؤسس الفكرة النفعية **Utilite rian** في انجلترا التي انبثقت عنها جمعية تحمل هذا الاسم. له عدة مؤلفات بينها "مبادئ في الاقتصاد السياسي" و"الحرية والنفعية" و"الحكومة التمثيلية" وغيرها. (المترجم)

ولا يستطيعون أن يروا لماذا يكون الادعاء الشيوعي بالديموقراطية معقولاً تمام العقل على ضوء تاريخ نشوء المنظمات الديموقراطية الذي يختلف عن تاريخ التسامح. فالعهود الجماعية ثمرة عصر ديموقراطي حقاً. وهي تعتمد على التأييد الجماهيري، وقد وجدت سبيلها لمعالجة المجتمع وكأنه أصبح أو سيصبح قريباً جمهوراً واحداً. وحتى المعارضة التي تنبح أكثر مما عض، محظورة في هذه العهود، لا لأنها تسيء إلى كبرياء الحكام الأوتوقراطيين، بل لأن وجودها يتحدى نظريات العقيدة الجماعية. وهي لا تسمح حتى للكلاب النائمة بأن تتكاسل وتنام، بل تجلد بالسياط لتهب إلى العمل ولتبدأ في التمتع به[23].

([23]) أعتقد أن المؤلف، وهو يحاول إظهار الخطأ الشـائع عند الناس في ربط الديموقراطية بالمجتمعات البورجوازية قد وقع في الخطأ عينه، فاعتبر الأنظمة الرأسمالية التي تسـمي نفسـها بالأنظمة الحرة، هي حامية الديموقراطية، ولا ريب في أن هذا الخطأ ناجم عن سـوء فهم لحقيقة الديموقراطية. فالأنظمة البورجوازية تعني بالديموقراطية اللابسـة ثوب الحكم التمثيلي، حق الطبقات الاحتكارية، ذات السلطان بفضل سيطرتها على وسائل الإنتاج والتوزيع، في الإبقاء على نفوذها السياسي وسلطانها الاقتصادي والاجتماعي تحت ستار الحكم الديموقراطي، أما في التفكير الاشتراكي فالديمقراطية تعني حق الطبقات الثورية من عمال وفلاحين ومثقفين وحلفائهم في صـراع الطبقات الاحتكارية وإبقاء السيطرة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في أيديها إلى أن يتم استخلاص هذا السلطان منها، وآن ذاك تصبح الديموقراطية في المفهوم الاشتراكي، استبعاد البورجوازية عن ممارسة السلطان والحكم بعد أن زالت الأسس الاقتصادية والاجتماعية التي ترتكز إليها، والحفاظ على المجتمع الاشتراكي الجديد الذي يجب أن تمارس فيه الديموقراطية ممارسة حقيقية للحفاظ على التطبيق الاشتراكي نفسه. (المترجم)

فالجماعية ليست بأية حال مجرد كلمة ضخمة من كلمات الامتهان تطلقها على أشكال الحكم الاستبدادي القديمة، الفرص التقنية الحديثة فلم تكيف التقنية (تكنولوجيا) الحديثة بتوسيع الفرص لعمليات استغلال المنصب، بل ساعدت على خلق أسلوب جديد من أساليب التفكير العقائدي ذي مطامح واسعة بحيث انتهى عهد الطاعة العمياء التي كان الحكام الأوتوقراطيون السابقون يكتفون بها لتحل محله حاجة هؤلاء الحكام إلى الحماسة الدائمة والفعالة عند شعوبهم.

ولقد كان الحاكم الأوتوقراطي يتوخى في الماضي أن يحكم عمره في راحة ودعة، وقد يتعلق ببعض المطامح العسكرية، ولكن هذه المطامح محصورة فيما تستطيع أن تؤمنه له في حياته هو من متعة، أما الحاكم الجماعي فيتطلع إلى إصلاح "هذا الوضع المؤسف في مجموعه، ويفكر في حدود عصور بكاملها لا في حدود أجيال إنسانية فقط".

ولقد زعم هتلر أن رجاله من الحرس النازي، لا يهتمون "بالمشاكل اليومية" وإنما "بالقضايا العقائدية التي تتناول أهميتها الحقب والقرون...".

ولقد أصبح التمتع بالمنصب واستمرار العهد أو الأسرة الحاكمة أمرين ثانويين بالنسبة إلى ما يتطلع إليه الحزب الواحد ذو الأهداف العقائدية من انجازات.

وهكذا نجد أنفسنا فجأة وقد بعدنا عن الحدود التي وضعها التقسيم الإغريقي بطرز الحكم، والتي ظلت تبدو زمناً طويلاً وافية بالقصد بالنظر إلى ما تفترضه من أن الحكم يخدم أهدافاً محدودة، ومن أن الدولة بالرغم من أنها التنظيم الاجتماعي الغالب ليست بالقادرة على كل شيء.

فالهدف من الحكم الجماعي ليس الحكم الاستبدادي الطاغي. ولقد كان في مكانة الحاكم الفرد "الأوتوقراطي"، إذا ما اتسع نطاق دولته وتعقدت مشاكلها، بحيث بات حرس القصر عاجزاً عن حماية مصلحته ومصالح جماعته أن يحل المشكلة عن طريق إشراك الآخرين في سلطانه. ولقد بات الحكم المحدود مهما كانت حدوده، والحكم القائم على المشاورة مهما كانت من جانب واحد، ضرورة إدارية إلى حد ما، مهما كان هذا الحد ضحلاً.

وعندما زادت أهمية الجماهير بالنسبة إلى اتساع المدن وانتشار الصناعة، لم يعد الحصول على رضا الجماهير ممكناً إلا عن طريق إشراكها في السياسة ولقد قال "روسو[24] Rousseua في إحدى لمحه الخاطفة من لمح الوضوح الرائع التي تغفر له الكثير من الأمور الأخرى ما نصه:

"أن أقوى الناس لا يكون قوياً إلى الحد الذي يمكنه من السيادة دائماً إلا إذا حول قوته إلى حق، وطاعته إلى واجب" وجاءت العقيدة الجماعية فوضعت هذا الأساس من الحق والواجب في شكل ثوري معقول ومقبول فلقد توصلت إلى ما وصفه نابليون ذات يوم بأنه سياسات الغد بقوله:

"إنها تنظيم الجماهير الراغبة في التضحية دفاعاً عن مثل أعلى".

ويبدو من هذا أن العهود الجماعية لا تبعد كثيراً عن أسس الحكم، وإنما تحيل كل شيء إلى إمكان، فهي ترى أن من الواجب تغيير الجماهير وتحويلها إلى فرقة موسيقية تعزف لحناً منسجماً من ألحان الغد. ولعل من الواضح أن مثل هذا الطراز من التفكير يمكن أن يسمى بموافقة العقائديين والسياسيين تفكيراً لا سياسياً.

---

(24) جان جاك روسو (**1712– 1778**) فيلسوف فرنسي اشتهر بكتابه "العقد الاجتماعي"، وتقوم نظريته على أن من واجب الفرد أن يتخلى عن حقوقه الطبيعية إلى المجموع كله تحت إشراف وتوجيه "الإدارة العامة" لهذا المجموع.

ومهما كانت الادعاءات المألوفة للنازية والشيوعية التي أشرنا إليها سابقاً، ومهما كانت عروض التساهلات الوقتية التي تقدمها، فإن ما كان يعتبر هرطقة دينية في الماضي وهو تحقيق الحكم المقدس للقديسين على الأرض، قد بات في عصرنا هذا تزمتا علمانيا يحافظ عليه بحماسة دينية عنيفة.

ولقد كان النازيون يرفضون رفضا متعصبا أي تساهلات سياسية، مما اعتبر تحديا للعقيدة التقليدية عند البيروقراطية وعند جماعات العسكريين من أن في وسعهم البقاء بعيداً عن "السياسة"، وأن في إمكانهم أن يظلوا في عزلة عنها مع تعلقهم بتقاليد الطاعة العسكرية للواجب. وأدى الإيمان بالعنصر، والعنصر وحده، على أنه الموجه الفرد للعمل الاجتماعي، إلى نشوء الإيمان عند نخبة الطليعة النازية بجدوى "الحل الأخير" ولم يكن هناك من ينكر أن الحل الأخير بالنسبة إلى المشكلة اليهودية قد يؤلف عزماً سياسياً ضخماً بالنسبة إلى الحكم حتى في ألمانيا نفسها، عندما يذاع أمره ولكن النظام النازي كان قد بعد كثيراً عن نطاق السياسة. ولقد اقنع النظام النازي الجماهير الألمانية بأن "النقاء العنصري" هو السبيل الوحيد القادر على إخضاع شيطاني الأنظمة الليبرالية القديمة أو إلى تغيير شكلهما، وهما الشيطانان المرعبان اللذان لم يستطع العالم الليبرالي العقلي السيطرة عليهما بعد عام **1914**، أي الحرب والبطالة الجماهيرية.

ولقد تحولت الحرب من شيء يمكن تبريره سياسياً إلى شيء يجب تمجيده عنصرياً، أما البطالة، فقد اختفت كلية من الوجود، عن طريق محاولة وضع الاقتصاد القومي في حالة تأهب دائم للحرب.

وإذا كانت فكرة الصراع الطبقي وهي المقرر الوحيد للعمل الاجتماعي قد بدت أكثر منطقاً من فكرة الصراع العنصري، فإنها مع ذلك اقترفت من الفظائع ما يجعل المقارنة نفسها أمراً يمجه الذوق الإنساني. وقد يرتجف المرء رعبا من فكرة حساب الضحايا، أو من فكرة الحكم بين الإرهاب النازي غير المعقول. والإرهاب الشيوعي المعقول، وتبرير هذا أو إدانة ذاك. فالشيوعيون أيضاً يستهدفون من عمليات "الترحيل الجماعية" السير فيما يسمونه بالتقدم إلى المرحلة الأخيرة من التاريخ. ولقد ضحى المرة تلو المرة بالمصالح الحقيقية للأحزاب الشيوعية، المتورطة في أوضاع سياسية، كالحزب الشيوعي في الصين في عشرينات القرن الحالي والأحزاب الشيوعية في ألمانيا

وفي فرنسا وبريطانيا في ثلاثينات القرن، لمصلحة العقيدة كلها، وحتى لو كانت مصلحة العقيدة كلها في وقت ما متفقة مع مصلحة ذاتية تقليدية لروسيا، فإن الشيوعيين في الخارج يكونون على استعداد للتضحية بمصالحهم الآنية الواضحة لضمان هذه المصلحة الروسية[25]. ولم يكن نشاط السياسة نفسها في كل من المذهبين النازي والشيوعي إلا مرحلة مؤقتة في التاريخ. وعنصر الدبلوماسية في العلاقات الدولية عنصر مزعج في حد ذاته فهو يجبذ الفكرة العالمية، ويعزز الصورة العالمية لمطامح العقيدة. ولقد اشترك الشيوعيون والنازيون في السياسة على أنها وسيلة مؤقتة للوصول إلى نهاية دائمة وسامية.

([25]) أعتقد أن هذه الطريقة التي يتبعها المؤلف في النقد بعيدة عن العلم والموضوعية، فهو يحاول أن يقارن بين النازية والشيوعية مع أن العقيدتين متناقضتان كل التناقض وتقفان على طرفي نقيض في السلم السياسي، إذ تمثل إحداهما أقصى اليمين وتمثل الأخرى أقصى اليسار في التفكير السياسي والاقتصادي.

يضاف إلى هذا أن لا مجال للنقد الذي يوجهه إلى الشيوعية على اعتبار أن الشيوعيين المحليين في أي بلد يضحون بمصالحهم لمصلحة المذهب الشيوعي ككل أو حتى لمصلحة الاتحاد السوفيتي. فالشيوعيون لا يخفون هذه الحقيقة إذ أن مذهبهم عالمي النزعة، وهم ينظرون إلى الاتحاد السوفيتي نظرتهم إلى القلعة التي تحمي مذهبهم العالمي. ومن هنا يقع الاصطدام بين المشاعر القومية وبين المذهب الشيوعي، إذ أن مصلحة المذهب عندهم متفوقة على المصلحة القومية. ولعل مجرد الشعار الذي يرفعونه بدعوة الطبقة البروليتارية في العالم إلى الاتحاد دليل على هذه النزعة العالمية. ومن هنا يكون نقد المؤلف هذا غير ذي موضوع. (المترجم)

والقول بأن المذهب يحتل مكانة فريدة في الأهمية من الأنظمة الجماعية يعني عدم فهم للنظرة العقائدية، الفريدة في ذاتها للمذهب نفسه، ولقد باتت العقائدية كلمة تستعمل استعمالاً غير دقيق في قاموس السلطان ومفرداته. ولقد أكثر رجال الإعلام والصحفيون من الحديث عنها حتى غدت ممتهنة من كثرة استعمالها، أو من إساءة استعمالها، بحيث باتت مرادفة للشيء المتعذر، أو في حالات أخرى أكثر عدا، سلاحا معنويا نافعا يوجد عند الجانب الآخر، ونفتقر إليه نحن، ونحن نتعرض لخطر نسيان معناها الحقيقي كنظرية من نظريات العمل الإنساني. ولقد كان الفيلسوف "ديستوت دي تراسي" Destutt de Tracy هو أول من صاغ هذه الكلمة في عام **1795** كاسم أطلقه على "العلم" الذي يوضح العلاقة بين الأفكار والإحساس ويزيل كل غموض في اللغة. وكان هذا بمثابة اقتراح رسمي قدمه "المعهد الوطني للعلوم والفنون" التابع للحكومة الثورية. ولم تمض مدة طويلة حتى كان نابليون يكثر من استعمال هذه الكلمة، مستخدماً إياها في مجال التعريض والهزء بجميع الخطط الأدبية والمقلقة التي وضعها فلاسفة العصور ورجال الإعلام فيه. وتوطدت أقدام الكلمة، وأصبحت شائعة الاستعمال في هذا المجال المحدود، وذلك في كتابات المحافظين الفرنسيين والانجليز.

وبالرغم من أن ماركس في كتابه الجدلي "العقيدة الألمانية" قد استهل حديثه باستخدام الاصطلاح في هذا المجال، فإنه أنهى فيه التعميم ليخلق معنى نظرياً جديداً ومحدوداً. وقد عبرت الكلمة عن مفهوم جديد وواسع التأثير، رمز إلى خلق شيئين من بطن واحد وهما التبرير الفكري للجماعية والدراسة العصرية لعلم الاجتماع. ويقول ماركس في صدد نظرية العقيدة: أن المذهب هو ثمرة الظروف الاجتماعية فكل فكر –مهما كان شكله– عقائدي. وأني لأرى خلافاً لرأي الكثيرين من الذين قرءوا الكتاب أن ماركس لم يصرف كثيراً من الجهد والقول في بيان الطريقة الدقيقة التي كان فيها الفلاسفة الألمان، يتصرفون كإجراء للدولة، وكيف كان "العقائديون الهيجليون أدوات في الحقيقة لخدمة المصالح الطبقية المادية".

وكان الحوار الذي أدرجه ذا طابع عام، فكل فلسفة تخدم فقط مصالح الطبقة التي تسيطر على وسائل الإنتاج. والطبقة التي تتصرف في وسائل الإنتاج تسيطر في الوقت نفسه على وسائل الإنتاج العقلي وترى النظرية العقيدية في "المعرفة والمنطق". بالإضافة إلى السنن الأخلاقية والتقاليد، مجرد تعبيرات عن البنيان الكلي للمجتمع، بل ومجرد أشياء نسبية وتابعة في عملها لنظام اجتماعي معين.

ودراسة عمل الأفكار كثمار اجتماعية، لا بالنسبة إلى صحتها أو خطئها موضوع صالح وطريف ومستنير من موضوعات البحوث، إذ أنها طريقة واحدة على الأقل من طرق تفهم المجتمع الإنساني. وكان ماركس بالفعل المخترع الحقيقي لعلم الاجتماع، وهو العلم الذي يستهدف غاية، بل النظرية المتطورة الساعية إلى تحقيق هدف. فلقد بشر بانهيار النظام السياسي القديم، والظالم و"التلقائي التناقضي" وبأن نظاماً اجتماعياً جديداً وملتحم الاتحاد سيحل محله، مؤكداً بذلك استهانته بالسياسة والفلسفة وإيثاره الاجتماع عليهما.

ولقد كان رائد الدراسة العصرية "لعلم اجتماع المعرفة". ولم تذهب هذه الدراسة دائماً إلى القول بأن جميع الأفكار عقائديات، وإذا ما ذهبت هذا المذهب أحياناً، اتخذت شكل الفرضيات المطلقة أو الافتراض العلمي، لرؤية ما يمكن تفسيره على افتراض صحة هذا الرأي. ولكن كانت هناك دائماً وجهة نظر خطرة في هذا الصدد، وإن كان الخطر لا يبرر هجر التعليم، وهو ما ينادي به بعض ناقدي علم الاجتماع إذ يدعوننا إلى هذا الهجر. ويقوم الخطر في احتمال ذوبان الرجل في ظروفه الاجتماعية، حين تذوب الحماسة العنيفة للإرادة الإنسانية وابتكارية العقل البشري في مستنقع من التفاصيل الظرفية.

ولعل من الطريف إلى حد يثير الأسى أن تضم كتابات ماكس ويبر في وقت واحد شيئاً من أعمق الدراسات العصرية، ومن أعمق التشاؤم عن استقرار السياسة الحرة وبقائها:

أما عند ماركس، فقد أمنت له نظرية العقيدة منذ البداية خطة للعمل تهدف إلى إحداث تبدل كلي في المجتمع، ولم تكن مجرد وسيلة أكاديمية لفهم المجتمع على حقيقته، إذ لو كان ما في الفكر عقيدة، فإن العقائدية النهائية والمستقرة لابد أن تكون عقيدة للطبقة التي تصبح مسيطرة على وسائل الإنتاج.

وهكذا لم تعد العقيدتان النازية والشيوعية، مجرد مجموعة واسعة ومفردة في أثرها من المذاهب، لا تختلف إلا إلى حد ما عن المذاهب السياسية السابقة، إذ أن كلا منهما أصبحت تدعي لنفسها أنها الثمرة الوحيدة اللازمة للعلاقات الكلية القائمة بين كل ناحية من نواحي المجتمع، وأصبحت تدعي لنفسها نظرياً على الأقل القدرة على تفسير كل شيء وتوقعه.

وهكذا يمكن أن تستقر العقيدة، وأن تصبح حاملة شكلها النهائي، ومتحررة من كل تناقضاتها الذاتية عندما يتحرر المجتمع كله، أو يحرر نفسه من عناصر التجزئة الممثلة في حيازة الملكية أو عدم النقاء العنصري وهي عناصر تعرقل انسجامه الممكن الكامل، ووحدته وطبيعة التعميم فيه.

ويرى العقل المؤمن بالجماعية أن العمل الوحيد للسياسة المجردة، تضليل وخداع، بل و"لعبة" من الدولة للحيلولة دون حكم المجتمع لنفسه. وقد تحدث "البيان الشيوعي" نفسه عن حرمان "السلطة العامة" من "طبيعتها السياسية" وقد تناسى واضعو النظريات العقائدية البون القائم في مختلف الصور والأشكال، والذي تحدده المذاهب السياسية المتعددة بين مجالات الشئون العامة وبعض المجالات الخاصة ليس إلا، سواء أكانت هذه المجالات الخاصة تأكيداً "للشخصية الذاتية" أم التفرد السلبي الذي يشير إلى وجود بعض الحالات التي لا علاقة للسياسة بها.

ولا ريب في أن الاعتراف بهذا التفرد أو بوجود حالات من عدم التعلق هو أحد الأسباب التي حملت الناس على عدم اعتبار أولئك الذين أوصلوا سلطان الدولة في الماضي إلى أكبر حد ممكن من أمثال هوبس، وهيجل، ومؤيدي النظريات البابوية في مختلف العصور، من الجماعيين. فالجماعية تتجاوز حدود التسلط الأوتوقراطي، إذ أن الجماعي يرى أن التعليم والصناعة والفن والحياة العائلية والعواطف الشخصية بالإضافة إلى جهاز الحكم والتنظيمات الاقتصادية للمجتمع، يجب أن تكون كلها في أثناء العمل وخارجه، داخلة ضمن إطار نظام اجتماعي كامل الترابط،

وأن تكون قوى تنطبق عليها العقيدة. والسماح ببقاء أية من هذه القوى خارج نطاق الإشراف والسيطرة، يعني في حكم الواقع، الإبقاء على ثغرة خطرة من ثغرات الحرية وعلى وسيلة من وسائل التخلص الشخصي من الولاء الكامل للأهداف العامة، ويعني في عرف العلم إنكار ما تدعيه نظرية العقيدة من أن جميع نواحي المجتمع، وبينها الفكر طبعاً، تعتمد بعضها على بعض، وتتحرك أو يمكن أن تنطلق في اتجاه واحد معروف ومفترض. وحتى النواحي التي لم يكن الطاغية التقليدي الصورة أو السياسي، كالطريقة التي يتبعها الفنانون في الرسم أو في وضع الألحان الموسيقية، أو الطريقة التي يتبعها المهندسون في بناء السقوف للمنازل، أصبحت، بموجب هذه النظرية العقيدية، ذات مساس بالنظام السياسي، وغدت إما تقدمية الصورة أو رجعيتها، ويهتم بها الحاكم أو الحزب الحاكم كل الاهتمام.

ولقد أعرب "أوليشا" الناقد السوفيتي المشهور ذات يوم إعرابا رائعا عن هذه النقطة في خطاب عام ألقاه ذات يوم متحدثا فيه عن إعجابه المضلل بالموسيقى "الأصولية" التي وضعها "شوستاكوفيتش" فقال:

"أن النسيج الكامل لحياتنا الاجتماعية، حيك بصورة دقيقة أيها الرفاق، فليس ثمة من شيء يتحرك أو ينمو في حياة دولتنا ونشاطها بصورة مستقلة، فلو اختلفت مع الحزب في نقطة واحدة فإن صورة الحياة كلها تصبح مظلمة بالنسبة إلي، إذ أن جميع أجزاء الصورة ووقائعها مترابطة بعضها مع بعض وتنشأ الواحدة منها عن الأخرى، بحيث يستحيل وجود أي جانب غير صحيح منها"[26].

وهكذا يظهر إحساس واضح ومعقول من الاشتراك الكامل لجميع الناس والأشياء، وتكون له أهمية بارزة من ناحية علم الإنسان في تعريف الوضع الإنساني، ومعنى روحي ينطبق مع الشعار القائل "لا تسيء إلى نفسك إذ أننا مرتبطون بك" وهي معان إذا ترجمت إلى التعابير السياسية غدت تعني الجماعية فوراً". ولا يمكن للسياسة الصحيحة أن تعالج كل شيء في حدود التعابير السياسية. وليست المحاولة الماركسية في تحويل جميع العلاقات الاجتماعية إلى سياسة إلا محاولة في الواقع للقضاء على السياسة. فالسياسة لا تهتم إلا بأغراض محدودة: فالفن مثلاً لا يمكن أن يكيف سياسياً

---

(26) "مناقشة الأصولية" رسالة نشرت في مجلة "الآداب العالمية" العدد (6) الصادر في موسكو عام 1936.

إلا إذا فقد عنصر الفن فيه والحب لا يبقى حباً إذا تكيف سياسياً. وإذا طلب إلينا أن نحب بلادا أو نحب حزبنا أكثر من حبنا لأسرتنا أو لأصدقائنا، وأن نضحي بأنفسنا وأرواحنا عند الحاجة لا في سبيل شخص بل في سبيل قضية، فإن هذا الطلب يعني مطالبتنا بتضحية أرواحنا في سبيل العقيدة. ولا يتطلب أي وضع، مثل هذه التضحيات اليائسة إلا إذا كان هذا الوضع قد تعرض للإهمال من طرق المعالجة السياسية[27].

وتظهر تفردية الجماعية –التي تتجلى فيما تتصف به مطامحها التي لا تحد، والتي تمتاز سياستها بشيء من التفرد– في الهجوم الذي يشن تحت اسم المجتمع على مفهوم الدولة. وقد انسجم نظريو الشيوعية والنازية ودعاتهما مع هذه الفكرة تمام الانسجام. ويبرز هذا الانسجام في الهجوم الذي شنه انجلز على فكرة "الدولة الحرة" في رسالته "نقد للبرنامج القوطي". ولقد حاول أن يظهر خطأ الديموقراطيين الاشتراكيين في قولهم: "أن الحرية تتألف من تحول الدولة من جهاز يقوم فوق المجتمع إلى جهاز يخضع له".

(27) أعتقد أن هذه النقطة التي يثيرها المؤلف هنا سخيفة كل السخف فالتضحية بالنفس فضيلة من الفضائل التي تحث عليها جميع الشرائع والسنن الأخلاقية، فتضحية الإنسان بنفسه في سبيل وطنه، أو المبدأ الذي يؤمن به، أو المجتمع الذي ينتمي إليه، قديمة قدم الأزل نفسه، ومذ قامت الجماعات الإنسانية، ولو لم تكن هذه الفضيلة موجودة منذ القدم لتغير وجه التاريخ كله. وما انتشرت ديانة من الديانات، ولا قامت إمبراطورية من الإمبراطوريات، وما وجدت مجتمعات، بل لظلت شريعة الغاب قائمة، بالنسبة إلى أفراد لا يربط بينهم أي رباط. (المترجم)

وكتب هتلر في كتابه "كفاحي" يقول: "إن الدولة وسيلة لتحقيق غاية، وغايتها هي الحفاظ على مجتمع يضم أناساً متساوين في أبدانهم ونفسياتهم ودفعهم إلى الأمام، وعلينا أن نميز تمييزاً كاملاً بين الدولة كوعاء وبين العنصر كمحتوى". وإذا كان المجتمع عنصراً نقياً واحداً، أو حتى محلولاً ثابتاً مستقراً لا مجرد مركب من عناصر مختلفة ومتباينة، فإن الدولة كسلطة إكراهية، تغدو أمراً لا لزوم له.

ولقد بات الجماعيون العصريون يرون في الدولة البورجوازية التقليدية، نظراً لاعتراف جهازها السياسي المهادن بالعقائد المتباينة أشد التباين ضمن أراضي الدولة الواحدة، مجرد أداة تاريخية مرحلية، يهدف الحزب نهائياً إلى إزالتها وحلها. ولقد قال ماركس: أن الدولة البورجوازية تنطوي على تناقضات "في داخلها"، وهي تناقضات موجودة فعلاً، ومن الواجب —ولأسباب عدة صحيحة– القضاء عليها، ولم تكن هذه التناقضات بالنسبة إلى النازيين رمزاً على وجود المدنية وإنما هي رمز للانحلال، ولعجز التفكير بوضوح، وهي تمثل لهم، خللا في الأعصاب، وضعفا في الإرادة.

وللوصول إلى العدالة النهائية، يجب على المجتمع في كليته، بعد اعتباره وحدة أن يحل محل الدولة. وعندما تزال عوامل التجزئة من المجتمع السائر في طريق الانحلال، ستكون هناك عقيدة واحدة تضم المجتمع كله، وتغدو الدولة والمجتمع شيئاً واحداً يضع نهاية لكل ما تمثله مجموعة السياسات من متاعب. وعندما تنتصر الطبقة الدنيا، لا يبقى ثمة مجال للوجود الجوهري للحرب الطبقية، وتصبح العقيدة واضحة وجلية كلا لجلاء. وعندما تتمكن الأمة من إزالة جميع عيوب التلويث العنصري والانحطاط الحياتي (البيولوجي) من وسطها، فإن طريق الانتصار "للشعب السيد" تصبح مفتوحة، لا عقبات فيها، ويغدو المجتمع كله أسرة واحدة، بل وجوقة واحدة من الأخوة يقودها زعيم أو والد ملهم. وسيؤدي انتصار المجتمع على الدولة في كلتا الحالتين إلى استعادة الإحساس المتبدد بالانتماء، وتتحول الجماهير إلى مجتمع، تماما، كما يلبس جميع الناس في المرحلة الانتقالية، زياً عسكرياً موحدا[28].

[28] ينظر دائماً إلى جوهر العقيدتين على اعتبار أنهما مختلفتان تمام الاختلاف. ولكن ليس من العسير على العبقرية الإنسانية أن تحاول إيجاد الترابط بينهما، في معرض الجدل على الأقل، وأن تأخذ من العالمين أحسن ما يمكنها، تماما كما فعل الدكتور شيدي جاغان، رئيس وزراء غيانة البريطانية عندما قال مؤخراً: أننا نؤمن بالعنصرية ولكن عنصرية الطبقة العاملة في العالم". (المؤلف)

ويظهر التشابه أيضاً بين الطريقتين النازية والشيوعية في التفكير في تأكيدهما معاً على سياسة العنف. فالعنف بالنسبة إلى الجماعية، كالمهادنة بالنسبة إلى العهود السياسية، شيء خلاق. ولما كان الفكر والعمل شيئين يقررهما بالتحديد البنيان المتسلط للمجتمع التقليدي، ولما كانت عناصر هذا البناء، معتمدة بعضها على بعض، ومترابطة بعضها مع بعض، فإن جميع المجتمعات، باستثناء قلة منها، تكون تكتيكية، تتحطم وتنهار، وتنقلب وتتمزق ولا تتحول إلا نادراً إلى مجتمعات جديدة عن طريق إقناعها سلمياً. وتكون طبائع الدولة البورجوازية عميقة الجذور، بحيث تتطلب إزالتها حرباً طبقية أو حرباً قومية[29]. ويقتضي تحطيم التقسيم الطبقي القديم للمجتمع، ثورة شاملة لا مجرد انقلاب لتسلم السلطان، وذلك للحيلولة دون "التناقضات" ودون "الانحرافات البورجوازية" من التسلل إلى العهد الجديد.

(29) تدل طبيعة التجربة الثورية الاشتراكية العربية في مصر. على أن في الإمكان إزالة جذور الدولة البورجوازية، عن طريق آخر هو غير الحرب الطبقية أو الحرب القومية، وذلك بالثورة الاشتراكية المعتمدة على التأييد الجماهيري (المترجم).

ولقد رأى مكيافلي المنطق في هذا الرأي بكل وضوح، أو رأى على الأصح قواعده الاجتماعية عندما قال: إن على "الأمير عندما يتسلم زمام الأمور، سواء عن طريق الفتح أو الإرث، في أية بلاد جديدة لها قوانينها الخاصة بها، أن يختار أحد سبيلين متاحين له. وهما إما أن يحكم هذه البلاد طبق قوانينها الخاصة، أو أن يزيلها من الوجود كلية بأقصى العنف، محطماً كل معارضة محتملة، حتى في ليلة واحدة تشرع فيها المدى".

ولم يكن قصد مكيافلي مجرد إرهاب الأفراد، بل أنه كان يحاول الوصول إلى البنيان الاجتماعي نفسه، وإلى القوانين المختلفة والعادات الخاصة المميزة، التي تجعل من المعارضة أمراً محتملاً. ولكن هذا كان مجرد اكتشاف نظري عند مكيافلي. فالأمير عاجز عن حل مشكلة الإبقاء على حكمه، إلا عن طريق نشر سلطانه أو توزيعه، والأمراء هم الذين يخلقون الدول أو ينشئونها، أما الجمهوريات فهي التي تحافظ عليها. وكان أميره يفتقر إلى عقيدة تضفي على السلطان هدفاً عاماً، وتبدو وكأنها تحاول أن تحل، بوجود الحزب الحديث مشكلة الخلافة في الحكم، التي كانت دائماً مصيبة الأوتوقراطيين.

ولم يعد "الأمير" المبعوث حديثاً بطلاً فرداً وحيداً، وإنما غدا ووراءه قوة هائلة، هي قوة الحزب النضالي، ولو قدر "للأمير" أن يكون نصف إله، فقد يكون ولده إنسانا عاديا. أما اليوم فقد غدا الحزب باقياً إلى الأبد كالنظام الكهنوتي الذي يحافظ على العقيدة. وطالما أن الشعب على استعداد للاعتراف برجل واحد أو مجموعة من الرجال، وربما لا نجد أنفسنا ملزمين دائما "كهوبس" في البحث مثلاً عن ليفياثان (الطاغية الأسطوري) وهل هو رجل أو مجموعة من الرجال، فإن هؤلاء بصفة كونهم ناشري العقيدة سيواصلون إلزام أنفسهم بها، بتبعية طوغية.

ولا تهدف العقيدة الجماعية إلى إيضاح كل شيء فحسب، وإنما تعرض أيضاً الإيمان بالتقدم الضروري. ويشبه هذا الإيمان، الاعتقاد الليبرالي الواهن بالتقدم، ولكنه يبزه إلى حد كبير بما في دعواه من حماسة ودقة عند تفسير قوانين التطور التاريخي على اعتبار أن هذا التفسير هو الطريق إلى الحل النهائي لمشكلة السياسة غير المرغوب فيها.

ومن الواضح أن هذا المزج بين العقيدة والتكهن، يؤلف مشكلة معقدة كل التعقيد في حد ذاتها، إذ لو كان كل الفكر عقيدة، وكان ثمرة للظروف، فكيف يمكن لهذا الفكر أن يحقق الاستشفاف الواضح من تلك العقيدة الواحدة، التي ستصبح العقيدة النهائية لوضع المجتمع الحتمي، وهو استشفاف يفترض في أنه العقيدة العملية للحكم الجماعي، وكان الرد العملي على هذا السؤال، ممثلاً في شخص هتلر وستالين، وفي وضعهما كزعيمين يشبهان "أمير" مكيافلي "نصف الإله" الذي يستطيع وحده التغلب على جميع الضرورات الفورية. وليس ثمة من شك في أن الزعيم إنسان موهوب، ولو لم يكن إلهاً. فإنه على الأقل شخص مختلف عني وعنك. ولم يعد الطراز الجديد من "الزعيم" مجرد سياسي يدعو إلى التهادن والتوفيق أو طاغية كل همه إرضاء مسراته الحسية الموقوتة، بل أصبح بناء منشئا مكرسا نفسه لبنائه، فهو فنان أصيل يستوحي من علم الاجتماع الوسائل اللازمة لخلق المجتمع النهائي العظيم الكفاية. وهو يستمد سلطته من الاعتقاد الجماهيري المتحمس بأنه خير من يفهم قوانين التاريخ التقدمية. وهل ثمة من حق لإنسان في أن يقاوم عقيدة المجتمع بأسره والحتميات التكتيكية لقوانين التاريخ الثابتة.

ولم تتضح حتى الآن كل الاتضاح الطرق التي اكتشفت فيها هذه القوانين التاريخية. ولم يعلن عنها كما أعلن عن أهداف العقيدة الواسعة. والكثير من هذه الخفايا تؤخذ على أنها حقائق بدافع الثقة. ولقد شهد عصرنا هذا بعثا عمليا لمفهوم النهضة العلمية عن "خفايا السياسة العليا وأسرارها"، وما يلحق بهذا المفهوم من عبقرية وبراعة، و"فن" وغموض وأساليب خفية في السيطرة، لا يعرفها إلا الزعيم وحده. ولكن مجرد بقاء الدولة يعتبر مقياسا واضحاً للحكم على السياسة العامة، إذا ما قورن بالخطط الشاملة لإعادة بناء الجنس البشري. فالسبب في وجود الدولة أوضح بكثير من السبب في وجود الحزب وتقبل أعمال زعيم الحزب على أنها منسجمة مع الأهداف الحقيقية للعقيدة المتفتحة والمنتشرة، حتى عند وجود تناقضات هامة في عالم الظواهر المجردة.

وليس من قبيل المصادفة العارضة أن يكون النظامان الجماعيان الكبيران اللذان شهدهما عصرنا متركزين في شخصين يتولى الواحد منهما رياسة أحد النظامين[30]. وعندما تحاول الدولة أن تحيل العناصر المختلفة حقاً في كل مجتمع إلى مركب واحد، ينظر إلى هذا المجتمع على أنه عمل تام التكامل من أعمال الفن كقطع واجنر الموسيقية الخالدة أو "كحصان" هوبس الاصطناعي في "ليفياثان"، وأن هذا العمل، يحتاج إلى فنان. وعندما ينظر إلى فن الحكم على أنه من الألغاز الغامضة. يصبح ثمة حاجة إلى ساحر دجال، من الطراز الرفيع الذي صوره توماس مان Thomas Mann في كتابه الرائع "ماريو والساحر"، الذي يعتبر صوره صادقة للفاشية.

([30]) ثبت بعد موت ستالين أن النظام في روسيا لم يكن متركزاً في شخصه، على حين كانت النازية متركزة في شخص هتلر، وقد زالت بزواله. (المترجم)

فمن الواجب أن يكون هناك رجل واحد على الأقل يستطيع أن يرى بوضوح، الطريق أمامه، على الرغم من قيود الأوضاع التقليدية وكوابحها، وإلا فإن هذه القيود والكوابح تضحى مقررة لكل فكر وكل عمل. وهذا الرجل هو الذي يستطيع أن يستعيض بشيء من الحيلة والدهاء أو السحر، عما يمكن أن يكون صوراً غير منقطعة من العنف الذي يحتاج إليه لخلق الالتحام بين القوى الاجتماعية التي تفرقها الطبيعة. ويبدو أن هذا الطراز من القادة أخذ في الظهور ليكون تعبيراً عن التنظيم المثالي للإغراق في الوطنية، أي حيث تحولت الوطنية إلى نظرية شبه عنصرية تاريخية، وهي نظرية تعتبر إحدى العتبتين اللتين تؤديان إلى العقيدة الجماعية. ولا تؤدي التناقضات واللامعقولات القائمة في مثل هذه النظريات إلى انتشارها والعمل بها بعد مناقشتها مناقشة حرة حتى من طليعة صغيرة العدد، لكن الحاجة العملية ماسة لدى وجود هذه النظريات لخلق مصدر أخير وغير معقول للسلطة. وإذا كان الفوهرر يقول أن اليهودي "الذي لا غنى عنه" ليس باليهودي "حقا"، فإنه لا يكون يهودياً. وإذا كان مستر خروشوف يقول أن الماركسية تظهر حتمية انتصار الشيوعية، وأن التعايش السلمي أمر ممكن، فإن المؤمنين بخروشوف يصدقون هذا القول ويصفقون له على حين تعود الطمأنينة إلى ذوي الشكوك. وينطبق مثل هذا القول على ما يدعيه رئيس الوزراء في جنوبي أفريقية فيروورد من أن الله قد منحه الوسائل للتمييز بين أبناء حام وبين أبناء سام أو يافث.

وقد وجد علماء الاجتماع الأكاديميون من أمثال ماكس ويبر وكارل مانهايم أنفسهم متورطين في مثل هذه الصعوبة. وإذا ما استخدمت نظرية العقيدة في معرض التفسير ليس إلا، دون أن تستخدم كسلاح للتبدل الاجتماعي، فكيف يمكن للباحث، وهو أقل أهمية من ماركس الآييني الفلسفة أن يحقق الموضوعية؟ وهل أنا ملزم بأن أكون ثمرة العقيدة التي أؤمن بها، فأفسر جميع العقائد الأخرى، على ضوء ما تتطلبه مني عقيدتي الخاصة؟

والرد على هذين السؤالين بالطبع، هو أن بعض الباحثين قادرون على ذلك، لأنهم طراز فذ من الناس، بل من "المثقفين اللامنتمين"، الذين أفلحوا في خلق "منظار منفصل" لأنفسهم، يقدم صورة جذابة كل الجذب للمثقفين.

وهكذا يتاح للفكر على الأقل عنصر من التفوق على الظرف، ليمهد السبل أمام القضية الأولى المسلم بها لخلق نظرية اجتماعية شاملة متحررة القيمة، ولنفترض حقاً أن من الواجب السماح لأية نظرية اجتماعية تهدف إلى الشمول الكامل، بأن تقفز قفزة أولية، فتتحرك حركة حرة تبدأ بها لعبتها، ولكن لو كان العالم الاجتماعي بشئون المعرفة قد كتب ما يريد كتابته في الجيل الأول من الحكم الجماعي، لا قبل حقبة من قيامه،

فإنه كان لابد أن يتبنى افتراضا أوليا خلقيا يحول به من انقلاب أية نظرية للمعرفة إلى خطة للعمل. إذ أن وجهة النظر القائمة على "النسبية الخلقية" والمستوحاة من هذا العلم، مع تمثيلها لدعامة أساسية من دعامات التسامح، تبدو عندما تطبق على العقائد التي تكون في أي نظام سياسي، غير كافية تماماً لشرح هذا الحدث الجديد، أو لإدانة ما تمتاز به الجماعة من وحشية كنظرية إيجابية للعقيدة. وهناك بعض الأمور التي حددها "ليوشتراوس" Leo Strauss عن معسكرات الاعتقال. وهي تبدو عندما توصف وصفاً موضوعياً مجرداً أشبه بالنقد الساخر للجنس البشري.

ويشير مانهايم أن "مفهومه عن العقيدة لا يستخدم كحكم سلبي على القيمة في معرض الإيماء إلى كذبة سياسية واعية، وإنما يقصد منه أن يرسم النظرة المترابطة حتما مع وضع اجتماعي وتاريخي محدود. ولا ريب في أن هذا المعنى للاصطلاح يجب أن يفصل عن المعنى الآخر"[31].

([31]) راجع كتاب مانهايم "العقيدة والطوبائية" ص 111.

ولكن مانهايم لم يستطع أن يرى أنه في الوقت الذي يسود الاعتقاد بأن منطق الأفكار وشرطها الأساسي يظهران بمثابة عقيدة مجردة، بل ويظهران كانعكاس للنظام الاجتماعي الراهن وحفاظ على وضعه القائم، فإن المؤمنين بالطوبائية التي تصورها، مجرد أناس مرتبطين بالثقافة المجردة التي لا وجود لها، وأن عليهم أن يروا أن أي تقدم يجب أن يكون معتمدا على التحطيم الكامل، والتحول الشامل للنظام الاجتماعي كله، وآن ذاك تصبح العقائد التي ينظر إليها كأكاذيب سياسية، أو كخطط لمستقبل جديد كامل، أمرا لا لزوم له. ويقوم الأساس الفلسفي للعقيدة الجماعية مستندا إلى علم الاجتماع المتعلق بالمعرفة. فكلاهما أي العقيدة وعلم الاجتماع يقللان من قيمة ما في المجتمعات الصناعية المتقدمة من تعقيد، وكذلك من قيمة ما يقوم به الكثير من العقائد المختلفة ضمن الدولة الواحدة من تعايش أو اصطدام أو ترابط، أو تداخل، ومن قيمة عدد من الضغوط الثقافية المتشابكة التي يتعرض لها كل إنسان، وهو وضع يعتبر طبيعيا إلى حد ما، كما يعتبر باعثا على السرور إلى حد معقول على ضوء التجارب التي يسمح بها.

والسياسة هي انعكاس هذا الطراز الخاص من الأوضاع، ولا ترسم السياسة لنفسها المهمة المحالة في خلق نظرية اجتماعية موحدة قبل أن تتصور بأن في وسع كل حكومة أن تبرر نفسها، أو تجد معادلة نهائية، أو تهبط إلى الدرك الأسفل. لكن السياسة ليست مجرد إقرار للوضع الراهن، إذ أن الأمور في عرفها لا تتخذ شكلا ثابتا، فالمحافظون يقللون دائما من قيمة أي قدر من الابتكار السياسي المتعمد، والاختراع، وكذلك من قيمة أي تبدل اجتماعي أو تكيف مفهومين ومستمرين في سيرهما الدائم. وكما أن مانهايم وويبر يميلان إلى التقليل من قوة السياسة الخلاقة، فإنهما يقللان أيضا مما في استخدام "العقيدة" من معقولية ومن انسجام، وهي العقيدة التي يسميانها "بالأكذوبة السياسية". ولا ريب في أن الجماعة أعمق جذورا في الفكر والبنيان الاجتماعيين من مجرد "أكذوبة سياسية".

والسياسة نفسها مفهوم يقوم خارج العلاقة المقبولة القائمة بين المطامح السياسية المعنية وبين العقائد، ويكون هذا الخروج إلى حد بقائها مستقلة وخلاقة.

وتعرض العقيدة الجماعية مفارقة غريبة بينها وبين السياسة كما أن النظرية الأكاديمية عن العلاقة تمثل محاولة كاذبة

بل خطرة لتحويل جميع النظريات السياسية إلى أخرى اجتماعية. ويتم الاختيار بل يجب أن يتم دائماً، وليس في وسع المرء أن يصف أية من هذه النظريات وصفاً يشتم منه تأكيدها تأكيداً حاسماً. وتشير هذه المقارنة المبنية على تبيان أوجه الخلاف، إلى خاصتين مهمتين من خصائص النشاط السياسي، أولاهما، أهمية ما في مجموعة المصالح من خلاف ظهر في نقاشنا حتى الآن، والأخرى: شيء من الاهتمام الضمني بالشخصية الذاتية.

ولقد سبق لي أن تحدثت عما نبديه من إعجاب أخاذ بأرسطو العظيم لإدراكه بأن العلاقة السياسية هي التي تخلق التقارب وتزيل الفروق في الآراء والمصالح التي توجد عادة في كل دولة من الدول. وهذه هي الفرضية الأساسية للنظرية السياسية.

أما العقيدة الجماعية، فلا تكره شيئاً أكثر من كرهها البارز للجماعات والمنظمات المختلفة. وكان أول وجود نظري للجماعية في الصورة التي خلقها "جان جاك روسو"[32]، بدون قصد. للبوهيمي المسلح، "عندما استعاض عن العقل بالإرادة" وقال: وإذا قدر التعبير السليم للإرادة العامة فمن المهم ألا توجد الجماعات الخارجة على هذه الإرادة ضمن إطار الدولة.. ولا ريب في أن ما حققه ليكيرجوس Lycurqus[33] كان منجزاً رائعاً في طريق إقامة دولة هي الوحيدة من هذا الطراز "ولكن المنطق في سوء فهم روسو الرومانطيقي لطبيعة المدنية"، وفي الواقع المزخرف الذي أبداه في إيثارة إسبارطة على أثينا، يبدو منطقيا مغايرا عندما يطبق على القياس الفسيح للدولة الحديثة، وحتى لفرنسا الثورة في عام 1789، ويجعل تأكيده على تنزيه الإرادة العامة عن الخطأ من حماسته العاطفية للفردية أمراً سخيفا، وعلى الرغم من قدم هذا النقد فإنه انتقاد طيب، وإن كان من النقد الأفضل القول بأن الخطر على الفردية والسياسة ينبع من الإيمان بمثل هذا الوجود.

---

(32) جان جاك روسو (1712– 1778)، فيلسوف فرنسي اشتهر بكتابة "العقد الاجتماعي" وتقوم نظريته على أن من واجب الفرد أن يتخلى عن حقوقه الطبيعية إلى المجموع كله، تحت إشراف وتوجيه "الإرادة العامة" لهذا المجموع. (المترجم)

(33) مؤسس الدستور الإسبارطي. كان من الأسرة المالكة وأصبح وصيا على ابن أخيه الصغير، ارتحل كثيراً، فزار كريت ومصر والجزر الأيونية وأسبانيا وليبيا والهند. وهو الذي وضع قوانين إسبارطة العسكرية، ونظام مجلس الشيوخ ووحد المملكة، وقسم الأراضي، ووضع نظاما للتعليم. (المترجم)

ولقد قال "السير لويس نامير" Louis Namir في كتابه عن أدموند بيرك Edmund Burke[34] أن "خيال بيرك السقيم صحيح مع الأسف، وأن أقوال جان جاك روسو المغرقة في الإنسانية مخطئة ويا للأسف أيضاً، وذلك عندما رأى بيرك أن إضفاء أي معنى على الحقوق لابد أن يسبقه انسجامها مع بعض النظم، وأن حقوق الانجليز أكثر ضمانا وأمناً من حقوق الإنسان، التي فرضها بيرك، وقد سلبت نظرية المركزية الديموقراطية الناس شيئاً فشيئا ما يبدونه من تعلق ببعض المنظمات التي يمكنها صغرها من أن تعرف، وأن تعمل وتحب. وقد هدد التفكير الصناعي "الجيش الفكري الصغير" الذي جنده بيرك بالهزيمة، ولم تتوقف الحركة الاشتراكية الصاعدة إلا لحظة واحدة لتتطلع إلى الفئة الصغيرة على أنها وحدة طبيعية، وذلك قبل إغراق نفسها سعياً للوصول إلى مذهب محافظ متحرر، في بعض الأشكال المختلفة بين الرقة والعنف من أشكال الدولة.

([34]) أيدموند بيرك (**1729– 1797**) سياسي بريطاني مشهور، كان والده محاميا يعمل في دبلن عاصمة أيرلندة. درس في جامعة دبلن ودرس القانون في لندن. جال كثيراً في أنحاء العالم. مال إلى الكتابة، ولاسيما في الموضوعات التي تهدف إلى حل مشاكل عصره السياسية والاقتصادية. عين في عام **1765** سكرتيرا لرئيس الوزراء. ثم انتخب نائباً في مجلس العموم فنبغ في خطبه الرائعة التي جلبت له الشهرة. وضع عدة كتب منها "حقوق الإنسان" و"انطباعات عن الثورة" و"تاريخ انجلترا" وغيرها. (المترجم)

ولا يشير تحطيم الجماعية لبعض الفئات المعتدلة إلا إلى الوجود الطبيعي لبعض هذه الفئات. ولا ريب في أن خلق الجماعيين لجبهة من المنظمات الحزبية وإدماجها، يشير إلى ما يولونه من أهمية، لموضوع تأمين البديل الموجه للحياة المتحدة وكل ما فيها من ثراء فكري. ولكن هذه الجماعات الموجهة ليست بديلاً طبيباً، إذ أنها تكون من النوع الذي لا يضم أي اتصال عضوي بأي عمل غير سياسي، مهما أمكن. ولا يسمح بأي لجوء إلى الطريقة الجهرية باختيار المهن الخاصة، أما الجماعات القائمة فتتعرض للتعديل من وقت إلى آخر، وكذلك إلى الفحص أو التطهير للحيلولة دون قيام أية معارضة فعلية وممكنة. وإذا كان لابد من تحويل سيادة الإرادة الجماعية العامة إلى شيء حقيقي، فإن من الواجب عدم السماح بأية مناقشة، أو حتى بالفرار إلى الحلول البديلة ونشاطاتها. وعلى النقيض من أعراف الأوتوقراطيات التقليدية، يجب بعث الحياة في النيام لا بدافع المبدأ بل بدافع النظرية. فكل ما في المجتمع طبقاً للنظرية المعمول بها، إما أن يكون تقدميا أو متآكلاً، وليس ثمة مجال لأية حياة خاصة، أو أية تجزئة اتحادية للسلطة. ولقد أظهر هوبس بشيء من الغباء كيف يمكن تمهيد الأرض للجماعية، عندما صور "الاتحادات" بأنها "حشرات داخل البدن السياسي"، وإن كان القصد الأساسي من نظريته كلها أن تكون دفاعا عن الوجود الذاتي المطلق، لكل فرد ضد أية جماعة محتملة أو أية مصلحة عامة.

ولقد أضاف بعض الليبراليين، لمسات عدة نافعة إلى صورة "الحاجة" إلى الحكم الجماعي، وكان هؤلاء الليبراليون قد أفنوا أنفسهم في كره بعض المنظمات التي تفصل بين الأفراد والدولة، والتي تخلق أو تسمح بخلق جيوب من الظلم اللامعقول في المجتمع. ومن الواجب أن تنعكس كل نظرية عن الحكم السياسي. فتعمل ضد عقيدة الجماعية بتأكيد ضخم على طبيعة السلطة المجموعية أو الاتحادية أكثر مما جرى عليه عرف الناس في الأيام الأخيرة.

وهناك الكثير مما يقال على أية حال، عن ضرورة الاستمرار في تقدير ما في السياسة من إجلال ضخم، وذلك على النحو الذي وضعه هارولد لاسكي(35) عندما كان شابا إذ قال:

"وسنقيم أساس دولتنا، على إقرار عدم الاتفاق، وآن ذاك، سيتضمن أعمق الانسجام فيها."

(35) هارولد لاسكي Harold Laski (1893) فيلسوف الاشتراكية في حزب العمال البريطاني. ولد في مدينة مانشستر ودرس في جامعة أوكسفورد وعين عام 1914 محاضرا في جامعة مونتريال في كندا، ثم انتقل منها عام 1916 إلى جامعة هارفرد لينتقل أخيراً إلى لندن، أستاذاً للاقتصاد السياسي في جامعتها. أصبح رئيساً لحزب العمال عام 1945. من أشهر كتبه "الشيوعية" وقد نقلته إلى العربية، ومشكلة "السيادة والسلطة في الدولة الحديثة"، "والدفاع عن الحرية"، "وأخطار الطغيان"، وغيرها كثير. (المترجم)

والميزة المحدودة الثانية للنشاط السياسي التي تظهر في معرض المفارقة مع الحكم الجماعي، هي بعض العناية كما سبق لي أن قلت، بالوجود الشخصي، أي بطريقة تأكيده وأسلوب الحفاظ عليه. وتبدو هذه بالوجود الشخصي، أي بطريقة تأكيده وأسلوب الحفاظ عليه. وتبدو هذه الميزة لدى النظرة الأولى الفاحصة، وكأنها ليست مجرد مقايسة على أساس إظهار أوجه الخلاف، بل مقدمات للتأكيد الجماعي على العنف. وهنا تظهر القضية الواضحة كل الوضوح، وهي أن الأنظمة الجماعية لا تبدي كبير اهتمام بالحياة الإنسانية، أو تقيم لها وزناً، سواء حياة خصومها أو حياة شعوبها، وهي تسلب الحياة وتضعها بسهولة أكثر مما تضعها الأنظمة السياسية المعروفة الأخرى ولكن المفارقة أعمق من هذا بكثير. فالعنف كما سبق لنا أن قلنا يلعب دوراً خلاقا بالنسبة للنظام الجماعي في تحطيم بنيان المجتمع القديم، كما أنه يتخذ أحياناً شكل العنف في النفس، إذ يتطلب النظام الجماعي التضحيات من أفراده.

وإذا شئنا تحديد الصورة بشكل واضح، قلنا أن الأنظمة الجماعية تحاول كل ما وسعها من جهد للحصول على التضحيات طواعية من مواطنيها، وقد تبلغ هذه التضحيات أحيانا حدود الاستشهاد في مهام عادية جدا. ولم يشترك إلا قليلون من الشيوعيين في الرأي مع بريخت Brecht في مقطوعته "أمنا الشجاعة" عندما قال: أن القادة العسكريين غير ذوي الكفاية هم وحدهم الذين يحتاجون إلى جنود شجعان. فالرجل المثالي هو ذلك الإنسان الذي يضحي بنفسه من أجل قضيته، سواء في الميدان العسكري أو الميدان الصناعي. أو حتى في الميدان السياسي كما ظهر من محاكمات أمن الدولة في عام **1930**.

وليس هذا الطراز من النداء الممتع مجهولاً حتى لدى العهود السياسية ولكنه قد يكون تهريجا أكثر منه سياسة عملية مؤثرة، إلا في أيام الحروب. وليس ثمة من يصفق، إلا السخيف، للرجل الذي يفني نفسه إلى درجة الموت في شق طريق فرعي لمجلس مقاطعة كرومارتي رودسي[36]، مهما كانت الحاجة ماسة إلى هذه الطريق، أو حتى لذلك الرجل الذي يجازف بروحه وهو يحاول الاستزادة من معدل الإنتاج العادي في أداء المهمة التي أخذتها الدولة على نفسها وهي كهربة مقاطعات "هايلاندز" في جبال اسكوتلندة.

([36]) اسم مقاطعة في انجلترا. (المترجم)

ولكن الأنظمة الجماعية ترحب على أية حال، بتشجيع هذه الشريعة من التضحية في جميع الأوقات، إذ أن جميع الأوقات لها هي طوارئ. ومع ذلك فإن الحر الفكر يعتبر مثل هذه التضحية أمراً سخيفا. أما المؤمن الصادق في إيمانه فيحس بالسعادة عندما يضحي بنفسه في سبيل مستقبل القضية، أو عندما يتعرض على الأقل إلى المخاطر بسببها. وهو لا يفكر أنه بعمله هذا يضحي بالحرية، وإنما يعتقد أن التضحية في ذاتها هي الحرية. وهذا الشعور معروف منذ الأزل، فلقد ورد في الكتاب المقدس... "إلهي، أن الحرية الصحيحة في خدمتك"، ولكن الجدة في الموضوع هي الخلط بين السماء والأرض. فإذا كانت ثمة حقائق روحية، فإن هذه الحقائق قد عكست كما هو واضح، لأنها عوملت كحقائق سياسية. وإذا كانت ثمة حالات عقلية لا يشعر المرء فيها بالحرية على الإطلاق وإنما يحس فيها "بالتحرر"

فإن في وسعنا أن نتصور هذه الحالات وقد اتسعت لتشمل المجتمع بكامله. هذا إذا أصبح للمجتمع رأي واحد. ولا ريب في أن المؤمن الصادق بالجماعية يرى في الخدمة المسيحية شيئاً مغرقا في الروحانيات بل وحاطا بقدره. وإذا كان نيتشه (Nietzche)[37] قد رأى في المسيحية أخلاق لا تستطيع ضمن المدلول نفسه أن تعرض التضحية على نطاق واسع. فإنه كان محقاً في رأيه والتضحية ليست ميزة خاصة بالعبيد فالعبيد هم الذين يضحي بهم، أما الرجل الحر، فهو الذي يضحي بنفسه.

([37]) فردريك ولهلم نيتشه (**1844– 1900**) فيلسوف ألماني، يمت إلى أسرة بولونية عريقة، أصبح أستاذاً في جامعة بال، وهو في الرابعة والعشرين أصيب بالجنون في أخريات أيامه. تقوم فلسفته على اعتبار أن الإنسانية مؤلفة من طرازين يختلف أحدهما عن الآخر اختلافا بينا، هما طراز الأقوياء، وطراز الضعفاء، أو السادة والعبيد، أو النبلاء والدهماء، ويقوم الصراع بينهما على أساس الأخلاق التي يؤيد نيتشه قوتها. ولذا فقد حمل على المسيحية لأنها "أخلاق العبيد". (المترجم)

وهكذا إذا لم تكن لدى المرء طاقة على التمتع بالحرية الحقيقية، فإنه يضحي بنفسه ليظهر أنه حر، أو يحاول أن يفرض على الآخرين التضحية من أجل الوصول إلى الهدف النهائي العظيم، أو لخوض المعركة الأزلية الأخيرة. وهكذا يصبح العنف في الدماغ عن القضية محررا للنفس، إذ أنه يحرر الإنسان من ذاته، ويشبعه بروح الجماعية العظيمة كما قال ييتس (Yeats)[38] الشاعر.

"وهم يدفعون بموتاهم.

إلى العودة إلى الحياة في عقل الإنسان...

"إلهي أنت يا من سمعت ميكائيل وهو يصلي قائلاً

"ابعث لنا بالحرب في يومنا هذا:

أنك تعرف أنه عندما يقال كل شيء.

([38]) ويليام ييتس (1865– 1939) شاعر أرلندي مشهور. ولد في دبلن قضى شبابه في لندن وتوفي في جنوبي فرنسا. عمل في الرسم مدة. من أشهر قصائده "الغابات السبع" و"النجم السائر" و"حلم روح طيبة" نال جائزة نوبل في الأدب في عام 1923. أقرت أيرلندة بفضله فعينته عضواً في مجلس الشيوخ. (المترجم)

ويحار المرء حرب المجانين

تنهمر من الآماق التي عميت عيونها منذ أمد طويل.

دموع تكمل على المرء عقله المجزأ.

ويحس ولو لطرفة عين بهدوء النفس.

ويمضي ضاحكا بصوت عال فقد هدأ قلبه".

ويبدو في هذه الأبيات أن ييتس ينفذ إلى أعماق النفسية الفاشية والنازية أكثر من نفاذه إلى أعماق الشيوعية. ولكننا نرى على أية حال عكسا فظيعا للغريزة الإنسانية يسير جنبا إلى جنب مع كل محاولة للتضحية بالجيل الحاضر في سبيل خلاص أجيال الغد من كل عبء. وقد يكون مصير مثل هذه التعصبات غامضاً كل الغموض، ولكن هذا التعصب يقوي بالفعل إحساس الفرح من السير نفسه. ولقد قال أوليفر كروميل (Oliver Cromwell)[39] ذات يوم: أن المرء لا يمضي إلى هذا البعد أبدا، إلا عندما يجهل الطريق التي يسير فيها.

([39]) أوليفر كروميل **1599– 1959**– حامي انجلترا، وهو اللقب الذي أطلقه على نفســه بعد نجاحه في الثورة التي أعلنها على الملك شــارل الأول من عائلة ســتيوارت، والتي انتهت بإعدام الملك وقيام جمهورية كروميل التي عمرت عشر سنوات. (المترجم)

أما السياسة فهي على سبيل المفارقة بصيرة ومستبصرة، فالدولة السياسية لا تطلب من مواطنيها التضحية بأنفسهم إلا في الدفاع عن البلاد وفي حالات الطوارئ، ولكن ثمة ما هو أكثر من هذا التناقض، إذ هناك عنف يبدو غير معقول في النظم الجماعية يهدف في الحقيقة إلى تحطيم معقول للعقائد الضرورية للسياسة.

ولندرس الآن إحدى مؤسسات الأنظمة الجماعية ولعلها أعجبها وأكثرها إبرازا لشخصيتها، إذ أنها من أفظع المبتكرات في التاريخ الإنساني، وأعني بها معسكرات الاعتقال. ولا ريب في أن تذكرها يثير الشجن في نفوسنا، ويحملها عبئا لا تطيقه فقد تكون عملية الخنق على صعيد الجماهير، أو عملية الإبادة، حلا عملياً لبعض المشاكل الإدارية التي تمثلها التباينات السياسية، وقد يضطر المرء عند الحديث عنها، إلى البحث عن كلمات ضخمة، إذ من الواضح، أن ما جرى في هذه المعسكرات مضى إلى أبعد من حدود قواعد استعمال السلطان. ولقد شهد العشرات بعد العشرات عن المدى الذي مضت إليه المعسكرات النازية، لا في إماتة ساكنيها فحسب، بل وفي تحطيم أرواحهم ومعنوياتهم قبل الموت أيضاً

. ولم يكن القصد موتهم فحسب، بل كان القصد إذلال أرواحهم قبل الموت. ولقد قيل: أن هناك شعوبا (دنيا) وبينها اليهود ولذا فمن الواجب إيصال أفراد هذه الشعوب إلى الدرك الأسفل من الإذلال. ولقد قال ديفيد روسيه في كتابه "أيام موتنا"، أن "انتصار الحرس النازي كان يعني أن يطلب إلى الضحية المعذبة، السير إلى حتفها دون اعتراض، وأن تتخلى هذه الضحية عن مقاومته وتنحل إلى الحد الذي تعجز فيه عن تأكيد وجودها"[(40)]. ويبدو أن رجال هذا الحرس كانوا يبحثون عن عمي وإن كان متعمدا عن كشف جوهر للشخصية لا يستطيعون العثور عليه في أنفسهم، وذلك لإذلال هذا الجوهر وتحويله إلى السلبية قبل الموت. ويبدو أنهم كانوا يحاولون إقامة الدليل على سخف ما معناه في الأناجيل: "لا تخافوا من يقتلون الجسم ويعجزون عن قتل الروح".

---

(40) راجع كتاب "أصـــول الجماعية" لاريندت و"الحل الأخير" لريتينجر، و"جهنم في النظرية والتطبيق" ليوجين كوجون. (المؤلف)

وكانت هذه الفظائع العميقة جزءا من إدارة النظام الجماعي. وأكثر من مجرد نزوات سادية[41] عارضة. وتبدو هذه الإجراءات كبيرة الأهمية للطريقة الجماعية في السيطرة. ولقد رأى روسيه في هذا الإذلال الذي يلحقه الحرس النازي بالمعتقلين وسيلة لتعزيز أعبائهم بتفوقهم الروحي، وكذلك رآه برهانا على أن الجماعي لا يؤمن باستحالة أي شيء، وتأكيدا على أن العاديين من الناس، الذين لا يعرفون عن هذه الأمور شيئا لا يستطيعون أن يصدقوا ما لا يعرفونه، إذ أن المعرفة قد تشكل عبئا لا يطاق.

ولقد اتبعت بعض هذه الأساليب المتقدمة في الهجوم على الشخصية الإنسانية في المعسكرات الشيوعية، وإن كان استعمالها أقل تعمدا وإصرارا منه في المعسكرات النازية. وقد اعتمد التفكير الشيوعي في هذه القضايا على الانتقاء، واقتصر استعمال هذه الأساليب على معاقبة بعض المعتقلين السياسيين المعينين، وعلى إعداد ضحايا نموذجيين لمحاكمة مجرمي أمن الدولة

([41]) السادية نسبة إلى المركيز دي ساد الكاتب الفرنسي (**1740- 1814**)، وهي ضرب من الشذوذ الجنسي، يعتمد على القسوة والعنف في العملية الجنسية اللذين يخلقان التلذذ عند صاحب هذا الشذوذ.

. وأنا اعتقد أن السبب في الكثير من فظائع المعتقلات الروسية ناشئ عن اندفاع البيروقراطيين المسئولين عن هذه المعتقلات. وعن عدم اكتراثهم بالحياة الإنسانية. وقد ابتكر النازيون وسائل جديدة لقتل الناس وإذلالهم، أما الشيوعيون فيتركونهم وشأنهم حتى يذووا من أنفسهم. ولكن هذا الاندفاع وهذا التجاهل، يعزوان –مباشرة وقبل كل شيء– إلى التفكير العقائدي. فالناس الذين لا يؤمنون بالعقيدة ولا يعملون بموجبها، يفقدون صفتهم الإنسانية في عرف هذه العقيدة[42].

ولا يفقد نزيل المعتقل حقوقه الإنسانية فحسب عن طريق إضاعته لشخصيه كمواطن، بل يجب أن يفقد أيضاً قواه الروحية بالإضافة إلى حياته، وذلك قبل أن يقوم الدليل الكامل على صحة العقيدة. وتبرهن العقيدة على أن أولئك الذين يعارضونها

([42]) حصـــر المؤلف حديثه في النازية والشـــيوعية. ولم يشـــر بقليل ولا بكثير إلى ما تعرض له عرب فلســطين من فظائع على أيدي اليهود، أو ما يتعرض له الأفريقيون من تعذيب جماعي على أيدي حكومتي فيروورد في جنوب أفريقية وولينســكي في روديســيا، ولا ما يتعرض له أهل المســتعمرات الأفريقية من برتغالية أو أســـبانية، ولا ما يتعرض له الزنوج في الولايات المتحدة وفي كل هذه الحالات ليس ثمة عقيدة جماعية، هذا إذا شــئنا ألا نذكر ما تعرض له العمال ويتعرضــون من قتل بطئ، وامتهان للشخصية الإنسانية في ظل الرأسمالية والإقطاع. (المترجم)

أو يقفون موقف اللامبالاة منها، لا يستطيعون أن يتمتعوا بأي حق في الدفاع عن ذرة من كبريائهم أو كرامتهم أو إحساسهم بوجودهم الشخصي بعد أن يبتروا من العلاقات الاجتماعية العادية. ولا يمكن البرهنة على النظرية العامة للعقيدة الجماعية، طالما أن هناك ولو لمحة واحدة من لمح الشخصية المطلقة حية في كيان خصومها الفعليين أو المحتملين. ولا يمكن أن تظهر صحة النظرية العامة للعقيدة إلا عندما ينتزع من الفرد كل ما له من وجود اجتماعي سابق، فيجد هذا الفرد نفسه وقد عجز عن إيجاد ما يرتكز عليه. وتقول هذه النظرية أنه لا شيء هناك إلا الوجود الاجتماعي، أما الفرد فلا استقلال له في أي مجال. ولكن علينا نحن أن نقيم الدليل أيضاً عن طريق هذه الملاحظات الرهيبة على أن هناك ناحية في الإنسان يجب أن تكون مستقلة عن الظروف الاجتماعية، وعلى أن الوجود الإنساني لا يعتمد كل الاعتماد على الوعي الاجتماعي، وعلى أنه في الوقت الذي ينشد الجماعيون تحطيم هذا الاستقلال الذاتي الإنساني تتمسك به الأنظمة السياسية تمسكا قويا.

وكل إنسان عادي يجرؤ على قراءة الكتب المعروفة تمام المعرفة، والوثائق التي تبحث في أساليب استخدام الأنظمة الجماعية للإرهاب والقتل كطرائق عادية للحكم، -وهي أساليب نجد نحن العاديين المبررات لعدم مواجهتها- لا يستطيع إلا أن يحس بالعطف والتفهم لهؤلاء الأفراد المعزولين، الذين يتحدون مثل هذه النظم، والذين إما أن يجدوا أنفسهم يواجهون حياة من ازدواج الفكر، أو تنكرا مستمرا للحرية في أجوائهم، أو تحطيما وإعادة بناء لنفسياتهم. والإنسان الذي يولد من جدي لا يولد حراً. ولكن هذا العطف كثيراً ما يخلق الكراهية، بالنسبة إلى القيم الإنسانية، وإلى أولئك الذين يعيشون في أنظمة حرة ويسعون إلى إيجاد المبررات لهذه الأمور.

وهناك بعض السر حقاً في أهمية التباين بين الجماعات وأهمية الفرد الموجود للسياسة. ولقد رأى أرسطو هذا الأمر بوضوح أكثر من معظم المفكرين العصريين عندما قال: أن على الطاغية إذا أراد النجاح لحكمه أن يمنع قبل كل شيء، الولائم العامة والنوادي والتعليم، وكل ما يماثل ذلك. أي أن يتخذ موقفاً دفاعيا من كل ما يمكن أن يولد خصلتي الثقة المتبادلة والروح المعنوية. وتنشأ الثقة المتبادلة في التجارب المشتركة، ومن هنا تتبين ضرورة تحطيمها إذا كانت لا تخدم الأهداف الفورية للعهد القائم.

وإذا كانت "الروح العالية" الإغريقية صفة خلقية ولها محتواها المعين الذي لا يمكن تطبيقه على العالم المعاصر، فإنها تشير مع ذلك إلى الحدود نفسها من التجارب الفردية، وإلى الحيوية البشرية التي يتحتم على الجماعي تحطيمها، والتي يجب على السياسي أن يتعهدها بالعناية. ولا يستطيع العهد السياسي أن يفرض على مواطنيه في الحقيقة أن يؤكدوا وجودهم هذا. ولكن هذا العهد السياسي يفقد طبيعته السياسية إذ حاول أن يحرمهم حقهم القوى في أن يحيوا حياتهم الخاصة أو في الخارج ضمن الحقل العام، على النحو الذي يختارونه.

وإذا تصرفنا بصورة غير طبيعية ،وحاولنا أن نذيب كل ما لدينا من فردية وكل ما لدينا من تباينات مشتركة في مشروع عام واحد، فإن هذا المشروع يصبح هداماً وأحمق، تماما كمطاردة "موبي ديك" القرصان الأبيض، إذ كانت المطاردة بطولية، ولكنها خالية من كل إنسانية وقتالة لقد كانوا رجلا واحداً لا ثلاثين. وبالرغم من أن السفينة الواحدة التي ضمتهم جميعا، قد صنعت من كل المتناقضات، كخشب البلوط وخشب الصنوبر وخشب السنديان أو كالحديد والزفت والقنب، فإن هذه المتناقضات جمعت كلها في الهيكل المسلح الذي استمر يشق طريقه موزونا وطبق توجيه الدفة المركزية الواحدة وانصهرت فرديات البحارة جميعا، كشجاعة هذا أو جبن ذاك، وجريمة هذا أو نقاء ذاك في جمع واحد وجه نحو هدفه القتال، بقيادة سيدهم الوحيد "أهاب" الذي يرشدهم بدفته إلى المكان الذي يقصدون إليه.

وقد تكون السياسة مزيجا مهوشا ودنيويا معقدا ومفتقرا إلى الشمول، وبعيدا عن العاطفة القوية الإيمان، وعن السحر الخلاب الذي يخلقه المثقف الجماعي في بحثه عن القضايا التي تهز العالم، إلا أنه –حتى في أسوأ الظروف السياسية– قادر على إعطاء حق الخيار للإنسان بالنسبة إلى الدور الذي يؤديه ومنحه مجموعة من التجارب المتحدة، وقدرة على الاستقلال بروحه. ولعل أقصى ما يمكننا الإيمان به بالنسبة إلى السياسة، هو أنها شيء حتمي لا يمكن تجنبه، إلا إذا مضى العهد بعيداً في طريق الإكراه والتحديد، وإلا إذا كان هذا العهد يقرر الأمور على صعيد العقيدة، وإلا إذا كان الاتفاق على "الجوهريات" ضمن إطار المجتمع السياسي... مستحيلاً، إلا عن طريق القوة أو الخداع، فالاتفاق الأساسي الوحيد في العهد السياسي، يكون عن طريق استخدام الذرائع السياسية.

ولما كانت السياسة نشاطا فليس في الإمكان تحويلها إلى نظام ذي عقائد محدودة أو إلى مجموعة من الأهداف الثابتة.

ومن الواجب مقارنة التفكير السياسي بالتفكير العقائدي عن طريق إظهار الفروق بينهما. ولا يمكن للسياسة أن تؤمن لنا العقيدة، فالعقيدة تعني نهاية السياسة، وإن كان في وسع العقائد أن تتصارع ضمن النظام السياسي، هذا إذا اتسمت بالضعف واتسم النظام بالقوة. ولقد كتب أحدهم في صحيفة "التايمز" اللندنية يقول: "ألم يحن الوقت بعد لأن ندرك، نحن الغربيين، أن علينا أولاً أن نخلق عقيدة نواجه بها عقيدة الآخرين وأن نعثر ثانياً على عقيدتنا، أي عقيدة الحرية، وأن نعيش لها[43]؟!. وقد يعني هذا القول أن هؤلاء الكتاب يعتقدون أن العقيدة لا تعني أكثر من طراز من التثبت المتحمس. وحتى على هذا الصعيد، فإن التعبير في حد ذاته متناقض، إذ لا يمكن الجمع بين الحرية والعقيدة، فعندما يكون كل شيء معروفا ومقررا ومؤكدا، تصبح الحرية مستحيلة. فالأعمال الحرة دائماً، إذا شئنا الدقة في القول، أعمال غير لازمة.

[43] لا يمكن أن تكون الحرية نسبية، سواء أنظر إليها على صعيد العقيدة، كما يقول الكاتب هذا أو على صعيد تنافيها مع العقيدة كما يقول المؤلف. فالبلد الذي يطبق الحرية في مجتمعه، وينكرها على الآخرين. لا يمكن أن يكون مؤمنا بالحرية وإنما يكون مدعيا لها، على أنها وسيلة لتحقيق غاية ليس إلا. ومن هنا يكون كل ادعاء بالحرية عند أمة تستعمر غيرها، أو تتسلط عليها بأية صورة من صور التسلط العسكري أو السياسي أو الاقتصادي، ادعاء زائفا فالاستعمار أو التسلط، ثمرة لنظام تحكم رأس المال في الميدان السياسي والاقتصادي، ويؤدي هذا التحكم إلى فقد كل معنى من معاني الحرية. (المترجم)

ولا يمكن للساسة أن يستخدموا العقيدة كسلاح لأن هذا السلاح يقتل صاحبه. ويعرف العقائدي على الأقل أن الأعراف السياسية هي عدوه الكبير. وقد يلجأ إلى استخدام السياسة بعض الوقت، ولكنه يستخدمها ليحطمها. وهناك على تمثال الرئيس نكروما في أكرا نقشت العبارة التالية: "ابحث أولاً عن ملكوتك السياسي، فكل شيء يمكن أن يضاف إليه فيما بعد". حقا أن هذا القول تهديد للسياسة الحق بل وقلب لها.

وعلى هذا النحو، لا تكون السياسة مجرد تمسك بفكرتها، كما لا تكون مجرد تجميد لتقاليدها. أنها نشاط فعال وتكيف مرن وعامل على التوفيق، والسياسة هي الطريقة التي تحكم بها المجتمعات نفسها، فالسياسة هي السياسة، أما أشكال الحكم الأخرى، فشيء ثان.

انتصار السياسة على الديموقراطية

هناك من يقول: إن الديموقراطية هي الشكل الصحيح للسياسة. وهناك آخرون يقولون: إن الديموقراطية هي السياسة ذاتها، أو أنها دائما وبشكل واضح طراز الحكم أو طراز القيمة أو النشاط الذي يتفوق على السياسة المجردة. ولكن السياسة في حاجة إلى من ينتصر لها ويدافع عنها ضد الديموقراطية، على اعتبار أن أية فكرة واضحة أو عملية تحتاج إلى الدفاع عنها ضد كل ما هو غامض وغير عملي. وسنقيم جدلنا على أساس أن الديموقراطية كحركة اجتماعية يجب أن توجد في جميع الأشكال العصرية للحكم السياسي تقريبا. أما إذا أخذت وحدها، كقضية مبدأ فإنها تعني دمار السياسة.

ولا ريب في أن الديموقراطية أكثر كلمة في معجم الشئون العامة تهويشا واختلاطا. أنها معشوقة كل إنسان، ومع ذلك فهي تحتفظ بسحرها حتى بالرغم من أن أحد عشاقها قد يرى آخرين يشتركون معه في محاسبتها. وبالرغم من إحساسنا بالألم لحرماننا من إخلاصها المطلق لنا، فإننا نحس بالاعتزاز لتكيفها مع جميع الأشكال والظروف، واستعدادها لمصاحبة جميع الناس. وما أكثر ما يسمع المرء بعض الناس يقولون: "أن الشيوعيين يدعون الديموقراطية أيضا" لكن المشكلة الحق هي أنهم لا يدعون الديموقراطية ادعاء، وإنما هم ديموقراطيون بالفعل. فهم ديموقراطيون في العرف التاريخي السليم، وهو أن توافق الأغلبية على طريقة حكمها بأسلوب شعبي.

وهكذا... في حين أن استخدام تعبير الديموقراطية في معظم الحالات ليعني "حكم الأغلبية" المجرد، لا يعني على صعيد الدولة إلا موافقة الأغلبية.. فإن ضروبا من المعاني الخاصة قد نشأت بعد ذلك، وبعضها لينكر هذه النظرة المشتركة بدلاً من أن يحسنها. وربما لا تعني هذه الكلمة بصورة رئيسية عند معظم الناس في الوقت الحاضر أكثر من أن كل شيء يشير مشرقا وجميلا على ما يرام أو ربما لا تعني أكثر من إحساس عام من هذا الطراز.

وهناك آخرون يثيرون الدهشة بقولهم: أن الديموقراطية "تعني حقا" الحرية أو حتى الليبرالية أو الفردية وتعني الدفاع عن الفرد "الديموقراطي، ضد الأغلبية الديموقراطية". وهو رأي مستملح حقا.

ولقد تحدث المرحوم مستر بيفن ذات يوم إلى مؤتمر لاتحاد النقابات البريطانية، فقال: "أن مما يتنافى مع الديموقراطية أن تواصل الأقلية مناقشة القرارات التي اتخذتها الأغلبية" وسرعان ما تلقي ردا يعبر عن دهشة صادقة، إذ قيل له: أن الديموقراطية تعني أن في وسعه،

وهو الأخ المسيء، أن يقول ما يشاء... عندما يشاء، وبالشكل الذي يشاء... ضد من يشاء. حتى ضد غالبية الاتحاد العام للنقابات. وفي الإمكان استعمال الكلمة على النحو الذي استعمله دي توكفيل (De Tocqueville)[44] كمرادفة للمساواة، أو على النحو الذي استعمله اندروكارنيجي (Andrew Garnegie)[45] لتعني مجتمعا متحركا كل الحركة يقوم على المشروعات الحرة مع وجود الفروق الداروينية[46] الكبرى في المنزلة والثراء.

([44]) شارل اليكسيس دي توكفيل (**1805– 1859**) مؤرخ فرنسي، ولد في مقاطعة السين، وقد سافر إلى أمريكا في عام **1831** لدراسة أحوال السجون فيها، فاغتنم الفرصة لجمع ما يحتاج إليه من مادة لكتابه "الديمقراطية في أمريكا" وهو كتاب له قيمته، انتخب في عام **1849**، كليبرالي نائبا لرئيس الجمعية الوطنية الفرنسية، ولكنه أقيل في عهد نابليون الثالث. فارتحل إلى انجلترا حيث وضع كتابه "العهد البائد والثورة" وكتابه الثاني "ذكريات".

([45]) أندروكارنيجي (**1835– 1919**) من رجال الصناعة والإحسان في أمريكا ولد في أسكوتلندة وارتحل مع أبويه إلى أمريكا في عام **1848**، حيث استقرت الأسرة في بنسلفانيا. عمل كصبي في صناعة النسيج، ثم عمل كموظف في دائرة البرق. وانضم إلى السكك الحديدية حيث ارتقى في مناصبها وجمع ثروته من إدخال عربات النوم في القطر. ثم عمل في صناعة الزيت وفي صناعة الفولاذ، حيث أصبح من كبار رجال الصناعة. ومن مشروعاته إنشاء المكتبات العامة المسماة باسمه في مختلف أرجاء العالم. وله عدة كتب منها "حول العالم" و"الديموقراطية المنتصرة" و"إنجيل الثروة" وإمبراطورية العمل" و"مشاكل اليوم".

([46]) نسبة إلى شارل داروين (**Darwin**) (**1809– 1882**) الفيلسوف البريطاني المعروف وصاحب النظرية المعروفة باسمه وهي نظرية تنازع البقاء وبقاء الأصلح عن طريق الاختيار الطبيعي. والمقصود بالفروق الداروينية هي الفروق البدنية والقدرة على التكيف. (المترجم)

ومن الممكن أن ينظر إليها أيضاً، كنظام سياسي يفرض القيود الدستورية حتى على حكومة (ديموقراطية) انتخبت انتخابا حرا (وهو الاستعمال الأكثر شيوعا، وإن كان مجرد استعمال جدلي، ولا تأييد تاريخي له) أو ينظر إليها على أنها "إرادة الشعب" أو "الإرادة العامة" المنتصرة على هذه القيود "المصطنعة" التي تفرضها الأنظمة الدستورية. وربما لا تعني الديموقراطية بالنسبة إلى كثيرين أكثر من مجرد عبارة "رجل واحد وصوت واحد" في حين يضيف إليها آخرون "مع حسن الاختيار" وإذا ما أردنا شمول كل هذه الاستعمالات أمكننا أن نقول: أن النظرة العامة للديموقراطية، هي أنها وصفة معينة تضم مختلف النظم. أو أنها "طريقة للحياة". أو أسلوب السياسة أو الحكم، كأن يقال مثلا: أن "روح الديموقراطية" أكثر أهمية من أي إجراءات دستورية، أو كأن يقال: "أن الديموقراطية تكون عندما يسلك الناس في كلامهم ولباسهم ولهوهم، سلوكا ديموقراطيا.

ولقد انقضى وقت كان فيه معنى الديموقراطية أكثر يقينا وثباتا. ولكن ظلت النظرة إليها عند الكثيرين حتى في أكثر البلاد ديموقراطية في ذلك العهد على أنها مجرد قضية تتناول حكم وحدات صغيرة. ولقد قال جورج ميسون George Mason[47] في خطابه الذي ألقاه في مؤتمر فرجينيا الذي انعقد في عام **1788** لإبرام الدستور الاتحادي ما نصه: "لقد برهن التاريخ، على أنه يشهد حكومة تتولى الحكم في بلاد فسيحة الأرجاء، دون أن تحطم هذه الحكومة حريات الشعب". ولقد أثبت التاريخ أيضاً مؤيدا من خيرة الكتاب، أن الملكية قد تكون صالحة لبلاد فسيحة الأرجاء، إذ أن الحكم الطغياني يصلح للبلاد الواسعة، أما الحكومات الشعبية، فلا تستطيع العيش إلا في بلاد صغيرة[48] ولا يستطيع الناس أن يروا بأنفسهم حقيقة ما هو واقع إلا في البلاد الصغيرة حيث يستطيعون الإسهام في كل ما يدور حولهم. ولقد طالب ديموقراطيو تلك الأيام، لهذا السبب بحماسة بأن تكون السلطة مستقرة في أيد ولايات الاتحاد المختلفة.

([47]) المقصـــود به أحد الزعماء الأمريكيين الذين اشـــتركوا في مؤتمر فيلادلفيا الذي انعقد في عام **1787** لوضع دستور للبلاد، وصياغة شكل الحكومة الدائمة. وقد وضع الدستور بعد مناعات وخصومات كثيرة انتهت أخيراً بالمصادقة على الدستور في عام **1790**، وباختيار جورج واشنطون أول رئيس للجمهورية الأمريكية.

([48]) لقد أثبت الواقع فســاد هذه النظرية، التي لا أدري كيف ســوغ المؤلف تأييدها، فالمعروف أن الاتحاد الســوفييتي والولايات المتحدة وهما من أوســع الدول مســاحة، لا تعتمدان النظام الملكي طريقة للحكم فيهما، وإنما تعتمدان على النظام الجمهوري. (المترجم)

ولقد شن بعض رجال الحكومة الاتحادية هجمات جدلية عنيفة مماثلة على الحكومة الشعبية. وعلى الميول الديموقراطية على هذا الصعيد نفسه من المنطق. وهل هناك خطر كبير في أن يرى الناس أن الحل البديل يتمثل في حكم اتحادي قوي يستند إلى القلة أو في مجرد اتحاد للحكومات الشعبية في الولايات؟ ولكن سرعان ما رأى المؤتمرون الحل الصحيح.

وبالرغم من أن قلة منهم فقط أيدت قيام حكم ديموقراطي. فإن السؤال الذي تردد في أذهان الجميع، هو: ترى إلى أي حد يجب أن يكون العنصر الديموقراطي قوياً؟ ويقال: أن ميسون نفسه خطب في المؤتمرين في فيلادلفيا قائلا: "أنني أقر بأننا بالغنا في ديموقراطيتنا، ولكن ما أخشاه هو أن نساق دون وعي منا إلى الطرف البعيد الآخر."

أما الحل، وهو ابتكار، أو اعتراف مهم بالنسبة إلى السياسات العصرية، فقد جاء على لسان جيمس ويلسون ممثل بنسلفانيا، إذ قال: "أنني أقترح رفع الهرم الاتحادي إلى حد معين، ولهذا فإنني أرغب في توسيع قاعدته إلى أقصى حد ممكن".

وهكذا يتطلب قيام حكومة قوية أن تستند هذه الحكومة إلى "ثقة الشعب". ولقد كان هذا صحيحا حتى في هذا المجتمع الذي سبق عصر الثورة الصناعية، وذلك لوجود "شعب" في أعداد ضخمة، وقد مارس هذا الشعب لسنوات طويلة في مجتمعاته المحلية والإقليمية عادات المواطنين السياسيين وحقوقهم وواجباتهم. ولم يكن في الإمكان تجاهلهم، فإدارة أي شكل ممكن من أشكال الحكم تعتمد عليهم. ولا يمكن أيضاً تجاهل الجنود المجندين، إذا كانت المشكلة، كما قال نابليون: تستهدف وضع جيش على قدم الاستعداد ضد جيوش ملكية تعتمد على المحترفين من الجنود. ولا يمكن أيضاً تجاهل العمال الصناعيين المهرة، إذا اعتمد وجود البلاد ورخاؤها على التصنيع السريع، كما وقع بالنسبة إلى انجلترا في العصر الفيكتوري أو روسيا في عهد ستالين. ويمكننا أن نرى في هذا الصدد المثل المشهور الذي أوردته ميشيل (Michel)[49] موضحة فيه القوة الفريدة للحزب السياسي المعاصر بقولها: "يمثل كل تنظيم حزبي سلطان القلة (الأوليجاركي) مرتكزاً على القاعدة الديموقراطية."

([49]) كليمانس لويز ميشيل (**1830– 1905**) زعيمة شيوعية فرنسية– ولدت في برونكورت. أصبحت مدرسة في باريس، ثم انتقلت من التعليم إلى العمل السياسي والاجتماعي. انضمت إلى الشيوعيين عند بدء ثورتهم في عام **1871**، ثم أبعدت إلى مستعمرة فرنسية. وعندما عادت إلى باريس اشتركت في ثورة شيوعية أخرى فحكم عليها بالسجن ست سنوات قضت منها ثلاثا، وارتحلت بعدها إلى لندن، حيث أقامت مدة قبل عودتها إلى باريس عام **1895**، لتلقي حتفها، وأهم مؤلفاتها، "ذكريات الفقر" و"الجرائم الإنسانية" و"العالم الجديد" و"جريمة العصر" و"الكوميون". (المترجم)

وتتمثل الصعوبة في أن هذا الاكتشاف أو الاختراع عام بصورة كلية فعندما تقع هذه الصعوبة في محتوى مجتمع سبق له أن نعم بالتنظيمات الحرة كالولايات الأمريكية المستعمرة، فإن النتيجة تتمثل في توسيع الحريات السياسية أما عندما تقع الثورة في فرنسا أو روسيا، فإن النتيجة تختلف كل الاختلاف. إذ تتمثل في تقوية مركزية الحكم وأوتوقراطيته. وتخلق الحاجة إلى الديموقراطية كأداة للحكم بعد ذلك الحاجة إلى تأمين الشعبية لضمان حماسة الجماهير، وكسب موافقتها وتحطيم كل معارضة ببث الرعب في صدر الناس عن طريق الأنباء المستمرة (وبعضها نصف صحيح) وبعضها الآخر مبتكر كلية عن المؤامرات على البلاد والحزب كما تبعث الآمال في نفوسهم بالوعود الضخمة عن المنافع العظيمة للمستقبل ولا شيء غير المستقبل.

وهكذا لا تثبت الديموقراطية أقدام الأنظمة الحرة فحسب وإنما تتشدد أيضاً من قوة الأنظمة غير الحرة، وتمهد السبيل للجماعية، وتغدو طبقات المجتمع كلها لأول مرة مهمة للحاكم، ومتاحة للاستغلال، المعنوي منه والاقتصادي. وأني لأرجو ألا يظن إنسان أنني أجمع لأغراض شتى أناساً مختلفين كهتلر وديجول وبلدوين وكنيدي، لأقول: أنهم جميعا شخصيات سواء أكانت خيرة أم شريرة، نشأت في دول كانت تسير على نظام الاقتراع الديموقراطي

. ولكن علينا ألا نكون كثيري الشكوى، فليس في إمكان أية دعاية أن تصنع رأياً عاما لا يتفق مع بعض حاجات الناس الحقيقية. فتجارب الحرب أو الفقر التي مر بها الناس في كل مكان أو الخوف منهما. تجعل الناس على استعداد للتضحية بشيء من الحرية ولاسيما إذا لم يكونوا قد خبروها على أساس للأحزاب أو الحكومات التي تستطيع أن تعدهم بالخلاص من هذين العبئين الثقيلين على الجنس البشري. ولنفترض أن الكثير من التأييد الجماهيري للعهد الجماعي تأييد أصيل، وأن التسليم بالحرية كان طوعا لا إكراها، كما وقع في الانتخابات الألمانية في مارس عام **1933**، فإن السبب في هذا هو حمل الناس على الاعتقاد بأن "الحرية الحقيقية" تكون في التضحية للقضية العامة، ومع ذلك فإن النقطة التي تبقى ماثلة هي أن مستر ويلسون كان على حق في بنسلفانيا، وأنه كلما اشتدت الرغبة في الارتفاع بهرم السلطان، اشتدت الحاجة إلى توسيع قاعدته. ولكنه كان محقاً من ناحية واحدة تمس جميع الأشكال المهمة للحكم الحديث، فالديموقراطية لا ترتبط حتما بالحكم السياسي الشعبي الذي يستند إلى الرعوية الحرة. وحتى عندما تتعايش الديموقراطية سلمياً في هذا المعنى مع السياسات الحرة، كما هو الوضع في أمريكا الحديثة مثلا،

ويكون هذا التعايش في شكل علاقة وثيقة لا يمكن فصمها تقريبا فإن هذا الوضع لا يخلو أيضاً من التوتر ومن الانسجام، إذ يشتبك الفرقاء في هذا الزواج في خصومات مشهورة، كالقول بأن الديموقراطية تعارض الحرية أو القول بأن الديموقراطية تخشى الحرية في بعض الحالات.

ويفزع الأمريكيون ويدهشون لأن الناس في غير بلادهم، لا يناقشون القضية الضخمة وهي "طغيان الرأي العام" ولقد كتب دي توكفيل يقول: "وإذا قدر للنظم الحرة في أمريكا أن تحطم في يوم ما، فإن هذا التحطيم يجب أن يعزى إلى قوة الأغلبية"[50].

وتبدو ديموقراطية الأغلبية في شكلها اللاسياسي وغير المرضي في المذهب المشهور "بسيادة الشعب" ولقد سبق لإعلان حقوق الإنسان الذي صدر في السادس والعشرين من أغسطس عام **1789** أن قال بوضوح:

([50]) يبدو أن المؤلف هنا يريد أن يفرض شكلاً من أشكال الوصاية على الشعب فهو يمتهن رأي الأغلبية، ويزدري كما يظهر سيادة الشعب. مع أن الشعب يجب أن يكون مصدر كل سلطان. ويشتم من رأيه أن الشعب قد يخدع أو يضر به فينساق وراء عواطفه، لتأييد حكم ينعته "باللا تحررية" ويسميه أحيانا "بالجماعي" وهو يرى أن هناك نظما حرة يجب أن تبقى لتحد من هذا الاندفاع، وتمنع هذا التغرير. لكن قوله هذا يتنافى مع منطق الحرية نفسها، إلا إذا كان يعني بالحرية تحكم الأقلية في الأغلبية. فكل نظام لا ينال تأييد الأغلبية ويبقى قائما في مجتمع لا يمكن أن يسمى بالنظام الحر، لأنه يفرض على الأغلبية إرادة لا تريدها، ومن هنا تصبح هذه الأغلبية مقيدة غير حرة تعيش في ظل وصاية تدعي لنفسها صفة الحرية، وهي بعيدة عنها. (المترجم)

"ينحصر مصدر السيادة كلها في الأمة وليس من حق أي إنسان أو أي فرد أن يمارس سلطة لا تنبع بوضوح من هذا المصدر" ومن الواجب وضع كل إنسان في محك التجربة، للتيقن من أنه يقدر الحرية فعلا حق قدرها، ومن أنه جاد في حفاظه على السياسة الحرة، وذلك للحكم على احتمال أن هذا الإنسان يدرك أن لا معنى لهذا التعبير البلاغي. ولهذا المذهب الأجوف(51) فقد يزعم أي دستور اعتماده على "سيادة الشعب"، ولكن هذا النص لم يعين أي إنسان سواء أكان حاكماً أم قاضياً أم سياسياً، في تقرير معنى الكلمات المختلف عليها أو تقرير السياسات التي يجب أن تتبع. وقد يستفتى "الشعب" في استفتاء عام، كما وقع في فرنسا، عندما جرى تبديل الشكل الدستوري، ولكن دور الشعب لا يعدو الإجابة بلا أو نعم على وثيقة معقدة، لم يستطع بعد هضمها.

---

(51) غريب هذا المنطق حقا! ترى لمن تكون "السـيادة"، إذا لم تكن للشـعب ممثلا بأغلبيته؟ الفرد يحكم أوتوقراطيا، أم لفئة تحكم بيروقراطيا، أم لطبقة تحكم أوليجاركيا؟ أن المنطق الذي أجمع عليه علماء الساسة منذ عهد أرسطو أن الهدف من الحكم، أي حكم، أن ينظم شئون الشعب، وأن يكون ممثلا له أو لغالبيته المعبرة عن إرادتها الحرة. فالشرط الأساسي في حكم الشعب إذن، أن تتحرر إرادة الفرد من السيطرة الطبقية التي يفرضها تحكم طبقة معينة تمثل الأقلية الصغيرة دائماً– في وسائل الإنتاج والتوزيع. فإذا ما تحققت هذه الإرادة الحرة بفضل إزالة التحكم الطبقي هذا، قام الحكم الممثل لإرادة الشعب والمستمد من "سيادة الشعب" التي يهزأ منها المؤلف. (المترجم)

يضاف إلى هذا أن ليس في وسع هيئة ضخمة تمثل مفهوما غامضا كالشعب، أن تتخذ القرارات المعقدة للحكومات القائمة فعلا أو حتى لإدارة الأحزاب السياسية الكبيرة ولا تعني كلمة السيادة للشعب، أكثر من تأكيد على أن الحكومة يجب أن تعمل لمصالح جميع الناس، وأن تكون ممثلة لهم كلهم. ولكن المجلس النيابي التمثيلي نفسه، يمثل دائما دوائر معينة أو أحزابا ومصالح معينة، أنه يمثل بكلمة أخرى، وضعا سياسيا قائما فعلا، لا وضعا سياديا نظريا يفترض فيه أن يكون السلطان كله نابعا من شعب متحد وغير مجزأ. ومن الواجب وضع مثل هذا التأكيد، وإن كان من الأفضل أن يوضع في شكل آخر يمنع تمثيل الشعب بحزب واحد، تحت شعار "حق الشعب أو حاجته في اختيار الحكومة التي يشاؤها" أو ما شابه ذلك من شعارات أخرى. ولكن أي تأكيد من هذا النوع لا يحل أية مشكلة عملية يواجهها الحكم،

سواء أكان حكما سياسيا أم حكما جماعيا، أم حكما من النماذج القديمة التي عرفها العالم، وأني لأرى حقاً، أن حمل هذا المذهب على محمل الجد الكلي يعتبر خطوة في طريق إقامة الحكم الجماعي. فهو لا يسمح ببساطة، بأي مهرب أو أي تناقض أو أي شعور بالكراهية أيضا[52]

(52) إذا لم يكن من حق الشـــعب اختيار الحكومة التي يشـــاؤها. فمن حق من يا ترى يكون هذا الاختيار؟ أمن حق الملك، الذي يفرض حكمه بدعوى الوراثة، أم من حق الطاغية الذي يفرض حكمه بقوة الســيف، أم من حق القلة التي تفرض حكمها بما تملكه من ســلطان اقتصــادي على أقوات الشعب ورزقه؟

أن حكم الأغلبية هو المنطق المفروض في كل المجتمعات سـواء أكانت برلمانات أم أحزابا أم نوادي أم جمعيات ومن واجب القلة أن ترضـــخ لحكم الأغلبية، وألا تحاول فرض رأيها عليها، وإلا كان فرضـــها تعســـفا وخروجا على مبدأ الحرية ذاتها. والانتقاض على قرار الأغلبية والســـعي لهدمه، تخريب يؤدي إلى انهيار المجتمع كله، وقد يؤدي في النهاية إلى الفوضـوية. ولما كانت النظرية المادية، ترى أن المصـلحة الطبقية، أقوى عند الرأسمالية الجشـعة من العقل والمنطق وتبين المصـلحة العامة، فإنها ترى حتمية الصـراع الطبقي الذي ترى ضـرورة إزالته بزوال هذه الطبقية وتأمين الإرادة الحرة لفئات الشــعب العاملة كلها، عن طريق تأميم وســائل الإنتاج التوزيع، وتحويلها إلى القطاع العام. مع الإبقاء على القطاع الخاص، مقيدا بالقيود التي تضمن عدم تحوله إلى قطاع الرأسمالية الكبيرة.

ولقد قال روبسبير Robespierre[53] "على أي وطني أن يؤيد الجمهورية جملة وتفصيلا، وكل مواطن يناضل من أجل التفاصيل، يعتبر خاطئا، وكل ما يعتبر امتهانا للشعب ولكم، يا أعضاء المؤتمر، يعتبر جريمة في حق الشعب".

ولا ريب في أن هذا القول لا يعدو أن يكون صورة أخرى من صور الوهم الفظيع الذي تحدثنا عنه، والذي يرمي إلى استبدال الاعتدال والأناة السياسيين بحكم "المجتمع كمجموع"، وإلى حلول العقيدة محل السياسة[54] ولا يمكن لدعوة الديموقراطية أن تحيل العنف والإرهاب اللازمين لخلق الإجماع، إلى المثل الإنسانية، تماماً كما تعجز دعوة النقاء العنصر أو المساواة الاقتصادية عن إحالتهما إلى إطار الإنسانية.

([53]) مكسمليان روبسبير (1757– 1794)، زعيم ثوري فرنسي، ولد في أرأس عمل في المحاماة، وانتخب عند الثورة الفرنسية في عام 1789، نائباً عن الدائرة الثالثة وأتاح له حماسه للثورة وبلاغته الخطابية، واعتداده بنفسه البروز بين قادة الثورة اليعاقبة المتطرفين، إلى أن أصبح الزعيم المسيطر على الصورة عن طريق زعامته للجنة الأمن العام. وقد أقام حكم الإرهاب الذي أطاح بزملائه كدانتون، ثم ما لبث أن أطيح به هو على المقصلة. (المترجم)

([54]) ليس أدل على خطل المؤلف من أن روبسبير نفسه، لقي مصرعه على المقصلة لأنه خرج بالثورة عن أهدافها في الحرية والديوقراطية، وتحول إلى حكم الطغيان. ولولا إرادة الشعب التي يسخر منها المؤلف، والتي أوصلت روبسبير إلى الحكم، ما أطيح به بعد أن تحول إلى طاغية مخالفا إرادة الشعب في الحرية.

ولقد مضى روبسبير يقول: "وليس الإرهاب إلا العدالة الفورية الحازمة القوية، وهو لهذا فيض من الفضيلة. وربما لا يكون مبدأ معينا بقدر ما هو نتيجة للمبدأ الديموقراطي العام، المطبق لتلبية حاجات البلاد"[55].

وربما لا تقل لفظة "الإخاء" تضليلا عن لفظة "الفضيلة" كمبدأ صاف من مبادئ الديموقراطية المجردة. ولقد ذكر النازي المرتد روشنينغ (Rouschning) في كتابه "ثورة النهليست": أن الناس لم يسيروا في الاستعراضات التي لا نهاية لها، وفي ركب حملة المشاعل لأنهم مفعمون بمشاعر الإخاء، وإنما ساروا لأن هذا السير يمنحهم مشاعر الإخاء. وقال عامل الموانئ الأمريكي ايريك هوفر: "أن الوحدة الجماعية لبست ثمرة الحب الأخوي الذي يجمع المؤمنين بعضهم إلى بعض، فولاء المؤمن الصادق للمجموع، كالكنيسة أو الحزب أو الأمة، لا لأخيه المؤمن. ويمكن قيام الولاء الصادق بين الأفراد، في المجتمعات المتفسخة، والمتحررة نسبيا"[56].

([55]) لا يعني صدور هذا القول، عن طاغية كروبسبير أعماه جنون التعصب لعقيدته الثورية وجنون العظمة الذي أصيب به في أيامه الأخيرة أن هذا القول، تبرير مطلق للإرهاب، أو أنه يعبر عن رأي المؤمنين بجماعية الحكم. ولقد ساق هذا الافتراض الخاطئ المؤلف إلى النتيجة الخاطئة التي وصل إليها، وهي إدانة الحكم الجماعي لإيمانه بالإرهاب.

([56]) راجع كتاب "أفكار عن طبيعة الحركات الجماهيرية" لهوفر. وهو كتاب مغمور ولكنه بارز. (المترجم)

وأرى هنا أنه انحرف عن الموضوع وأن أقول: إن مذهب السيادة كله، لا مجرد مفهوم "سيادة الشعب" معارض للسياسة ومناهض لها. وقد يعني المفهوم بالطبع أشياء كثيرة. وأني لأفكر فيما ادعاه توماس هوبس، وغيره من الحقوقيين الانجليز القائلين بالفلسفة اليقينية من وجوب وجود سلطان مطلق في كل مجتمع منظم يكون له حق القرار النهائي ضمن نظام واضح التنظيم وكبير الفعالية، ويمكن أن يضفي على مذهب السيادة هذه معنى من الناحيتين التاريخية والنظرية يعتبر مناقضة بل ومناقضة لازمة أحيانا للأوضاع السياسية العادية. فالسيادة هي ملكوت الطوارئ، وهي القدرة على الدفاع للحفاظ على النظام من الخطر الماثل الواضح، كما أنها التبرير لسلطات الطوارئ التي تجد منها جميع العهود حتى السياسي منها والديموقراطي في مختلف معانيها، الطاقة على العمل الحاسم المركز الذي لا يعارض ولا يناقش (مما يفقده الصفة السياسية)، إذا أريد للدولة أن تبقى وتعيش في الأزمات اليائسة.

ولقد قال فولتير Yoltaire[57] في حديثه عن الحرية: أنه لا شأن للسياسة في مدينة فرض عليها الحصار. وهناك صعوبات عملية كبيرة ماثلة دائماً في تقرير الموقف الذي تقوم فيه حالات الطوارئ ولكن هذه الصعوبات لا تعدو أن تكون إجراء عمليا. وهي لا تقضي بأية حال على التمييز الواقعي بين أوقات السياسة وأوقات السيادة. وإذا كانت السيادة هي أم السياسة، فإن علينا أن نلجأ إلى هذه الأم، عندما نشب ونكبر ونصبح قادرين على رعاية أنفسنا بأنفسنا، إذا ما داهمنا خطر أو لحقت بنا مصيبة من المصائب الكبرى– فهناك كثيرون في الأنظمة الحرة، يكثرون من العزف على الأفكار "الواقعية" و"الصلبة" عن السلطان والسيادة، وهم يلجئون إلى هذا العزف في كل فرصة وكل مناسبة وبشيء من اللذة الماسوشية (Masochistic)[58] الواضحة وهم الذين أجرموا بتحويلهم مسرحية الحياة السياسية العادية إلى مشجاة خشنة

([57]) جان فرانســوا ماري فولتير (**1694– 1778**) كاتب فرنســي ومؤرخ، ومؤلف مســرحيات، وفيلسوف متشكك. ولد في باريس. نفي من بلاده مرات وسجن في الباستيل مرات أخرى. وضع عددا من الكتب والمسرحيات، وأشهرها "رسالة عن التسامح" و"معجم الفلسفة" و"كانديد".

([58]) الماسوشية نسبة إلى فون ساكر ماسوشي (**1836– 1895**) القصصي النمسوي الذي شرح في قصصه انحرافا جنسيا أطلق عليه هذا الاسم فيما بعد ويتمثل هذا الانحراف في تلذذ المنحرف بوقوعه تحت سيطرة إنسان آخر وباحتماله فظاعة هذا الرفيق في معاملته له. (المترجم)

ولا يستطيع الإنسان العيش على الخوف وحده. وإلا فإنه يضحي خائفا من الحياة، لكن جريمة هؤلاء لا تزيد عن جريمة أولئك من أصحاب النفسيات الدقيقة الذي يعيشون على الأماني، والذين يمنعون كل ذكر للسلطان ذي السيادة إلا عندما ينفون وجودها. فموقفهم هذا لا يعتبر شجاعة سياسية ولا مبدأ سياسيا وإنما هو خفر أو احتشام يمحو من الوجود قصة إنسانية واضحة، تحت ستار إخفاء مباذلها عن عيون الأحدث. وفي وسع المصادفة العارضة والتخطيط معا، كما قال مكيافلي، أن يخلقا أوضاع الطوارئ، لكن حالة الطوارئ هذه لا تظل مستمرة إلا في الأنظمة الجماعية حيث تظل فكرة الثورة قائمة وحيث يسود الاعتقاد بوجود نضال يائس مستمر ضد الخونة في الداخل والمعتدين من الخارج، وهو اعتقاد يكون مصطنعا في الغالب، ليكون ذريعة أساسية للحكم في مثل هذه الأنظمة[59].

([59]) يبدو أن المؤلف أراد أن يتجاهل الحقيقة الواقعة، وهي أن جميع الأنظمة الثورية تعتبر نفسها في حالة طوارئ مستمرة، إلى أن يتم لها القضاء على الأوضاع التي ثارت ضدها وبناء المجتمع الجديد على أساس البرامج الثورية التي وضعتها هذه الأنظمة. فهي تعتبر نفسها والحالة هذه في مرحلة انتقالية يفرض واقعها أوضاع الطوارئ التي تنتهي عادة بعد تطبيق البرنامج الثوري تطبيقا كاملا. (المترجم)

وهكذا يهدد المذهب الديموقراطي في سيادة الشعب، الإدراك الحسي الأساسي بأن جميع المجتمعات المتقدمة المعروفة تجمع بين الجماعية والتباين بصورة غريزية، وهو جمع يؤلف بذور السياسة وجذورها. ولا أرى أن هناك من فهم بوضوح أكثر من اليكس دي توكفيل أهمية الولاء للجماعات التي تقوم وسطا بين "المجتمع" والدولة. ولقد كان أول من رأى بوضوح كيف أن "أشكال الاضطهاد التي تهدد الأمم الديموقراطية تختلف كل الاختلاف عن الأشكال التي عرفها العالم من قبل، وأني لأبحث عبثا عن تعبير يحمل بدقة جماع الفكرة التي كونتها عن هذا الاضطهاد فأرى أن كلمتي الطغيان والاستعباد القديمتين لا تصلحان، فهذه الأشكال جديدة في ذاتها[60].

كان هذا ما كتبه في كتابه "الديموقراطية في أمريكا" الذي حاول فيه أن يظهر وجود منظمات متباينة في المجتمع الأمريكي تستطيع أن تخفف من خطر "طغيان الأغلبية" ولقد عمد في كتابه "العهد البائد والثورة" هذا المولود الجديد الذي أسماه "طغيان الأغلبية" وفسره على النحو التالي "لا درجات في المجتمع، ولا فروق طبقية ولا رتب محدودة، وإنما شعب مؤلف من أفراد، متشابهين تقريبا، ومتساوين كل التساوي،

([60]) طبعة فيليب برادلي من كتاب "الديموقراطية في أمريكا"– طبعة نيويورك لعام **1948**.

وهذا الجمهور المختلط، المتشابك، هو المعترف به كصاحب السيادة الشرعية الوحيد، وأن حرم بحرص وعناية كل الطاقات التي تمكنه من توجيه حكومته أو الإشراف عليها. ويقوم على رأس هذا الجمهور فرد، عهد إليه القيام بكل شيء باسمه ودون استشارته، وليس ثمة من رأي عام يسيطر على هذا الفرد لأن هذا الرأي قد حرم جميع الأجهزة التي تنطق باسمه، وليس ثمة من سلطة إلقاء القبض عليه إلا الثورة، لكن القوانين غير موجودة. أنه من ناحية المبدأ وكيل عن الشعب تابع له، ولكنه من ناحية الواقع، سيد لهذا الشعب[61].

ولا ريب في أن استعمال كلمة "ديموقراطي"، على النحو الشائع اليوم، لوصف ما كان يسميه الكتاب الأوائل "بالحكم المختلط"، وهو الترجمة التفسيرية الواضحة لتعبير أرسطو "Politca" خسارة خطيرة في الفهم السياسي. ولا شك في أن المألوف القديم للنظرية السياسية في استعمال عبارة "ديموقراطية" قد ضرب المثل لاستعمال أرسطو المثلث الزوايا:

(61) راجع كتاب "المجتمع الفرنسـي قبل ثورة عام **1789**" ترجمة إلى الانجليزية هنرى ريف وطبع في لندن عام **1888**.

وهي الزاوية الفكرية وهي أن الديموقراطية مذهب أولئك الذين يؤمنون بأن الناس نظرا لتساويهم في بعض النواحي، يجب أن يكونوا متساوين في النواحي الأخرى، والزاوية الدستورية التي تصف الديموقراطية بأنها حكم الأغلبية. والزاوية الاجتماعية التي تصف الديموقراطية بأنها حكم الفقراء.

ولقد رأى أرسطو أن الديموقراطية عنصر مهم في الحكم المختلط، ولكنها وحدها عنصر هدام في المجتمع السياسي، يحاول القيام بالمستحيل، أي إيجاد الحكم المباشر للجميع، الذي لا يعني في الحقيقة سوى السلطان المطلق لأولئك الذين يثق بهم أكثر الناس. والديموقراطية عرضة دائما للتحول إلى طغيان بفضل حماقة الغوغائيين. ولا ريب في أن التجارب العصرية تؤكد وصف أرسطو الدقيق للديموقراطية، لا وصف أولئك يجعلون من الديموقراطية المثل الحي لكل ما هو مشرق ورخاء.

وبالرغم من حسن حظ العالم الغربي في وجود تقاليد سياسية له فإن الضرر لحق به من جراء حدوث ما كان مقدرا له أن يكون التثبيت العصري للسياسة، أي انتشار فكرة الحرية من الطبقات النبيلة إلى عامة، الناس، في عصر كانت فيه مخلفات الإقطاع مشتركة مع مختلف الجماعات السياسية والاجتماعية المتوسطة التي تربط بين الفرد والدولة، بميزة لا يستعاض عنها بالعمل. وكانت غاية أصدقاء الحرية دائما مجرد إزالة هذه المنظمات وكنسها من الوجود. بحيث تحسر النقاب عن الانسجام الرائع حقا والتلقائي القائم بين الشعب ذي السيادة والدولة ذات السيادة. وليس ثمة من حادث أكثر أهمية بالنسبة إلى الفكر السياسي الأصيل في اعتراف جون ستيوارت ميل (John S. Mill) من سيرته التي أرخ بها حياته عند ما قال: أن دراسته لدى توكفيل حولت مثله السياسي الأعلى من الديموقراطية الصافية "إلى دراسة" الحماية اللازمة لها من الانحلال والتدهور إلى الطغيان الوحيد الذي يمثل حقا في العالم المعاصر، وهو الحكم المطلق لرئيس السلطة التنفيذية المهيمنة على حشد من الأفراد المعزولين المتساوين جميعا في عبوديتهم.

وليس ثمة من شك عندي في أن الكثير مما ورد في رسالة ميل العظيمة "عن الحرية" قد يكون أكثر إقناعا وإن كان أقل تأثيرا إذا ورد في المعرض الضيق بمجرد دفاع عن السياسة نفسها. والحرية في عرف ميل نتيجة من انجازات السياسة وهي من الناحيتين المنطقية والتاريخية ثمرة من ثمار السياسة لا بداية لازمة لها. والديموقراطية في الأوضاع العصرية حاجة من حاجات الحكم القوي، ومن الواجب أن تسبق الحكومة السياسة. ولكن الديموقراطية قد تكون سياسة وربما لا تكون. وهناك شكلان منها، شكل الديموقراطية الجماعية وشكل الديموقراطية السياسية.

ولو كان ثمة إجماع فطري في الرأي في كل مجتمع على القضايا الكبرى. ما كان للسياسة شأن أو ضرورة. ولكن في المجتمعات التي تدعي لنفسها الديموقراطية الصافية، والتي تزدحم بهؤلاء الديموقراطيين الأصفياء الذين لا يرغبون في التحدث عن حكوماتهم لأنهم على اتفاق مع سياساتها، يكون من الأصح القول بأن السياسة محظورة فيها رغبة في الوصول إلى مثل هذا الاجتماع

، بدلاً من القول بأن السياسة قد ذبلت فيها لأن الإجماع قد توافر لها. وكان ديموقراطيو القرن الثامن عشر يطلقون عادة على الرجل اسم "الديموقراطي الصافي، غير المشوب"، كجون ويلكس (John Wilkes)[62] مثلا الذي طالما شربوا نخبه على هذا الأساس في أكثر من حفلة، إذ كان رأيهم فيه، وهو رأي غريب لا يكاد يصدق، بأنه لا يعرف أية مصالح خاصة، وإنما تملأ قلبه المصلحة العامة ليس إلا. وكان ينظر إلى المصالح الخاصة دائماً على أنها إفساد للمصلحة العامة المجردة أو للإرادة العامة.

ولعل من البارز حقاً، ما رآه روسو، من أن الإنسان يجب أن يخلص بفؤاده من كل شائبة، ويطهر نفسه من كل أهواء وأغراض وحزازات، تتناقض مع الإرادة العامة، وبذلك يكون "مرغما على أن يتحرر". وقد يرغم المرء برغم إرادته على أن يصبح كل شيء، فقد يغدو بالقوة أقل خطرا،

---

[62] جون ويلكس (1727– 1797)– سياسي انجليزي. ولد في لندن ودرس في جامعة ليدن. أصبح عضواً في مجلس العموم في عام 1757، وظل معارضا للمحافظين وهاجم الملك فاعتقل. ونزع المجلس عنه الحصانة. أبعد عن انجلترا حيث ظل أربع سنوات ثم عاد فانتخب نائبا، ولكنه ما لبث أن طرد من المجلس لمهاجمته الملك. أعيد انتخابه ثلاث سنوات بأغلبية ساحقة. وانتخب رئيساً لبلدية لندن في عام 1774. (المترجم)

أو يضحى أكثر شعورا بالأمن أو أقل جوعا. أو حتى أفضل حالا وأكثر استعدادا لتقبل إعادة تثقيفه خلقيا. ولكن مهما يكن هذا الرجل، أو مهما يصبح، فإنه لا يمكن أن يسمى حرا، ولعل من الخير أن نعترف بأن من حق من يمسكون بالسلطان أن ينزعوا من الشعب حريته حرصا على أغراض الديموقراطية أو على أية أهداف حكومية أخرى، ولكن ليس من حقنا أن نسمي انتزاع هذه الحرية حرية في حد ذاتها وإذا كنا لا نرى هذا الرأي فإننا نفقد القدرة على فهم ما هو صحيح حتى إذا عجزنا عن العمل. وإذا ما فقدنا هذه القدرة تغدو الهزيمة دائمة وأزلية.

ومن الممكن بالطبع المقارنة بين الديموقراطية والحرية من الناحية الأخرى فكما أن الديموقراطية تستطيع أن تدفن الحرية، فإن في وسع الحرية أيضاً أن تقبر الديموقراطية. وقد يقول بعضهم: أن الديموقراطية تعني نظاما دستوريا متحررا تصان فيه حقوق الأفراد حتى ضد الأغلبية. ولكن إطلاق صفة الديموقراطية على مثل هذا النظام، حتى لو انطوى على شيء مؤكد من العنصر الديموقراطي لا يساعد على فهم أي شيء. سوى ما في الكلمة من مكانة أكبر. وإذا كان القصد منها أن يكون لها معنى تاريخي أو اجتماعي، أو أن تشرح وضعا حقيقيا "فإن من الواجب أن يقال آن ذاك أن الحرية لا يمكن أن توجد إلا في ظل الديموقراطية.

ولكن بيرك ظل يذكرنا دائما، بأن الحرية لا تعني في عالم السياسة سوى الحريات التي ينص عليها القانون. وإذا كان المطلوب من المحاكم أن تعترف ببعض الحريات المعينة وتأمر بالحفاظ عليها حتى ضد الدولة نفسها، فإن درهما من القانون يساوي طنا من البلاغة والخطاب. وفي الإمكان قطعاً، توطد أقدام جميع أشكال الحريات المهمة كل الأهمية للسياسة والحفاظ عليها وحمايتها في المجتمعات التي لا يمكن تسميتها حتى تخيلا ديمقوقراطية. ولقد وجدت في سبعينات القرن الثامن عشر، حريات معينة في انجلترا، كانت تبدو أساسية للأنظمة السياسية المستقرة. فلقد تحرر المواطن من خطر الاعتقال التعسفي، وأصبح يحاكم أمام المحلفين، لا أمام قاض واحد من قضاة الملك، وكان المحلفون، يسبقون القانون في كراهيتهم للاضطهادات السياسية. وكان في وسع المواطن أن ينتقد حكومته خطابة أو كتابة، وأن ينشر المناقشات البرلمانية، وأن يسافر دون إذن بالسفر أو جواز معين. ومع كل هذه الحريات فقد كان الاقتراع لا يزال فاسداً ومجحفا وغير واف، وكان لابد من تبديل نظام الاقتراع وتحويله إلى شكل أكثر ديموقراطية قبل أن تتمكن الحكومة من تمثيل المصالح الحقيقية للشعب المحكوم وتمثيل سلطانه الفعلي تمثيلاً كافيا. ولكن ليس ثمة من شك في أن الحرية سبقت الديموقراطية وعاشت حياتها ذاتها قبل الديموقراطية

. وقد كان هذا الرأي فجا، ولكنه يجب أن يحمل على محمل الجد، ولعل من الوضوح الذي يبعث على الألم أن الحرية التي كانت قائمة في انجلترا في ستينات القرن الثامن عشر تفوق الحرية التي في الديموقراطيات الشعبية في ستينات القرن الحالي وإن كانت المجاعة في انجلترا في ذلك الحين أكثر منها في هذه الديموقراطيات الشعبية اليوم(63) ولكن النقطة المهمة هي أن الخلاص من المجاعة لا تعني الحرية أنها فضيلة أخرى. وقد ينظر إلى بعض الفضائل الأخرى على أنها تفوق الحرية. وقد تكون حرية المواطن في الجو المضطرب المليء بالظلم والإهانة الذي امتازت به العهود الاستعمارية في مراحلها الأخيرة، أكثر منها في ظل الحماسة المتعصبة للوحدة القومية

(63) أنا لا أدري كيف يمكن للفرد الذي يحس بالجوع أن يكون حرا. وإذا ساغ للمؤلف وهو يعترف بالمجاعة في انجلترا في ستينات القرن الثامن عشر أن يقول أن الحرية كانت فيها متوافرة. فإنه لابد أن يكون قد عنى حرية الرأسمالية الجشعة في استغلال كدح العمال وعرقهم، مما يجعلهم يعيشون جياعاً أو كالجياع. ومثل هؤلاء لا يمكن أن يكونوا أحراراً في إرادتهم.

يضاف إلى هذا أن انجلترا، كانت لا تزال حتى ذلك التاريخ تعيش في مخلفات عصر الإقطاع، ولم تكن العامة قد استخلصت حقوقها بعد من النبلاء الإقطاعيين الذين كانوا يتمتعون بمزايا ضخمة، لا يزال بعضها قائما حتى الآن. وأني لأرى أن المؤلف ينظر إلى الحرية، نظرة نسبية، ومصلحية، وإلا فما كان لينزل إلى هذا المستوى في حملته على الديموقراطيات الشعبية، وهو مستوى خال من كل موضوعية، ومن كل منطق علمي. (المترجم)

التي تميزت بها العهود الجديدة في الدول المستقلة حديثا. وربما لا يتردد معظم الناس في الدنيا، بين هاتين الحالتين، ولكن المتشككين أنفسهم لن يترددوا أيضاً إلا بعض التردد. ولقد تحدث جي. كي. تشيسترتون G. K. Chesterton[64] ذات يوم عن التعصبات المعتدلة التي يتصف بها المصلحون المتعففون عن المسكرات فقال: "من الأفضل لانجلترا أن تكون حرة، على أن تكون بعيدة عن المسكرات". وكل من يشك في أن "الحكم الذاتي خير من الحكم الصالح"، لابد أن يكون رجعيا، كالملك كانيوت Canute[65]، يحاول تعنيف سير التاريخ وتياراته. ولكن ما لم يرسم خط واضح بين الحرية الشخصية، وتقرير المصير القومي، مهما كانت متطلبات الساعة ومقتضياتها، فإن دولاً جديدة لن يتاح لها أن تعود إلى الأعراف السياسية أو أن تحققها في بلادها،

---

(64) جيلبرت كيث تشيسترتون (1874– 1936) مؤلف وصحفي انجليزي، ولد في كينسينجتون، ودرس في مدرسة الفنون. كتب كناقد أدبي في عدد من الصحف والمجلات. كان في البداية من المعارضين لفكرة التطور الإصلاحي وقد اعتبر أن الإرادة الواعية مصدر كل عمل. من مؤسسي عصبة التوزيع التي تعارض الرأسمالية في اتجاه مخالف للاشتراكية، بتقوية الأعمال الصغيرة، وكبح الأعمال الكبيرة، وإعادة توزيع السكان.

(65) ملك الدانمارك وانجلترا. مات عام 1036 اشتهر أمره في الأدب الانجليزي من خطابه المشهور الذي أنب فيه أفراد بطانته على نفاقهم. (المترجم)

ولن تجد لها مناصاً من إتباع المزيد من العنف والدعاية للحفاظ على الجماعية المصطنعة التي تحققت ذات يوم في مواجهة العدو المشترك الذي مضى وولى. وقد يطلق على مثل هذه الدول اسم الديموقراطية ولكن من المحير على الأقل أن نسميها دولا حرة. ولو أطلقنا في الوقت نفسه صفة الديموقراطية على جميع الدول الحرة، فإننا نحجب عنها رؤية حاجتها إلى المزيد من الديموقراطية إذا كان لابد لها من أن تعيش في هذه الظروف المتبدلة.

ولندرس حالة بريطانيا العظمى: كانت "الديموقراطية" تعني للجيل الذي عاش قبل عام **1914**، معنى أكثر دقة وتحديدا من معناها الحالي، وكان الناس يرون أنها تعني بالإضافة إلى مجرد حكم الأغلبية، أشياء أخرى، كزيادة تمثيل الطبقة العاملة في البرلمان والزيادة في سلطان النقابات، والمزيد من التحرر في جميع نواحي الإدارة العامة ومن الدعاية لها، وتوسيع فرص التعليم، والحد من سلطان مجلس اللوردات ومن الفوائد على القروض الزراعية. وقد بدأت الديموقراطية في هذا الوقت تعرض نغمات جديدة من الاشتراكية اللاعقائدية، في الوقت الذي كان فيه حزب العمال الصاعد يعرض اقتراحات ديموقراطية ويتبنى عادات الديموقراطية وقضاياها، وفي الوقت الذي أخذ فيه حزب الأحرار يتجزأ بين راديكاليته وبين نظرته الإصلاحية القديمة. وبالرغم من معاني الاحترام والإجلال التي تضفي على هذه الكلمة.

إلا أنها لم تكن تستعمل قط في تصوير الحياة الانجليزية عامة أو السياسات الانجليزية بشكل خاص. وكان للديموقراطية أصدقاؤها وأعداؤها. ولكن لم يكن هناك عاقل يستطيع أن يطلق على بريطانيا في عام 1913، نعت الديموقراطية، إذ أنها لم تكن ذات ديموقراطية، كانت بريطانيا مجتمعا حرا، وكان لها نظامها في الحكم التمثيلي، الذي أخذ يبرهن بازدياد على إمكان إدخال بعض الإصلاحات التي تحظى بالتأييد الشعبي. ولكنها لم تكن ديموقراطية. ولقد تعاونت بلاغة لويد جورج[66] وتهكم ونستون تشرشل وماكس أتيكين (Max Aitkin)[67] الفطري ومثالية وودرو ويلسون[68] في تعرية هذا الاصطلاح من كل معانيه المحدودة. وقد ثبتت أقدام الكلمة،

([66]) لويد جورج وونستون تشرشل، أعظم سياسي انجلترا في القرن العشرين. كان أولهما وهو من الأحرار رئيساً لوزارة بريطانيا إبان الحرب الكونية الأولى، وكان الآخر وهو من المحافظين رئيسا إبان الحرب الثانية، كما كان وزيراً مع لويد جورج في الحرب الأولى.

([67]) سياسي بريطانيا في مستهل القرن العشرين. وقد اشتهر بخطبه الانتقادية اللاذعة في مجلس العموم البريطاني، وكان لا يقل عن ونستون تشرشل في مقدرته الخطابية.

([68]) وودرو ويلسون، رئيس جمهورية الولايات المتحدة الأمريكية إبان الحرب العالمية الأولى وقد اشتهر بمبادئه المثالية الأربعة عشر التي تجاهلتها الدول الاستعمارية بعد الحرب متنكرة في مؤتمر فرساي لحرية تقرير المصير للشعوب المستعبدة. (المترجم)

لخدمة أغراض الحرب وأهدافها، على حساب انتزاع أي معنى سياسي فعلي منها وأصبح في الإمكان المطالبة باسم الديموقراطية بعدد من التضحيات التي لم يكن في الإمكان المطالبة بها لمجرد الإخلاص للنظام الاجتماعي القائم، ولقد تآمر المحافظون الذين كان عليهم أن يعرفوا أكثر مما عرفوا، والراديكاليون الذين عرفوا ولكنهم كانوا يأملون المزيد من المعرفة على أن يجعلوا الديموقراطية اسما بلا مسمى. ولقد ظلت على هذا النحو منذ ذلك الحين حتى اليوم[69].

ولننتقل الآن إلى الولايات المتحدة الأمريكية: فهنا مثل لا يتطرق إليه الشك عن النظام السياسي الذي يمكن أن يسمى بوضوح وطبق المعنى المألوف للديموقراطية، "بالنظام الديموقراطي". ولكن أرى لزاماً هنا أن يذكر الواحد منا أن الكلمة جاءت متأخرة في تطبيقها على النظام بكامله.

([69]) كان هناك دائما تشـــكك لاذع، ولقد غنى الجنود البريطانيون حتى في الحرب العالمية الثانية، أغنية انتهت بالمقطع التالي.

"وعندما تقسو الركلات

"ترى الجندي المسكين

"وقد ركل بالأقدام ليقذف في جهنم الحمراء

"ولماذا؟ لإنقاذ الديموقراطية"

بدلاً من أن تطلق على تلك النواحي الفريدة النظام التي امتازت بالديموقراطية منذ البداية، كنظام الاقتراع، الذي كان، بالرغم من استثناء الزنوج منه، ضامناً لأوسع قدر من المساواة في الأوضاع الاجتماعية، إذا قيس بنظام الاقتراع في أي بلد آخر(70) ولكن صفة الديموقراطية لم تطلق من جميع الأمريكيين –باستثناء المتطرفين السياسيين منهم– على الحكومة الأمريكية بصورة شاملة لا تقبل النقض إلا في هذا القرن، ولقد تمكن التمييز الأرسطوطالي(71) القديم بين الديموقراطية كقوة ذاتية وبين الديموقراطية كعنصر من عناصر الحكم المختلط، الذي عرفه الآباء الرواد الذين أقاموا الولايات الأمريكية بالصمود أمام ادعاءات الديموقراطية البليغة. ولقد زاد الوضع تعقيداً بفضل الأسماء الحزبية التي لم تكن لها علاقة بالقضية المعروضة فعلا. فلقد ظل الحزب الديموقراطي، طيلة القرن التاسع عشر على أية حال، الحزب المناهض للوحدة القومية، وكانت كلمة "الجمهورية" و"الجمهوري" أكثر شيوعا في الاستعمال في تلك الأيام، ثم اغتصبت لتطلق على حزب جديد تم إنشاؤه

---

(70) لا أدري كيف يمكن إطلاق اسم الديموقراطية، على نظام تجيز قوانينه استثناء الزنوج من نظام الاقتراع. وإذا كانت الديموقراطية تعني تكافؤ الفرص لجميع المواطنين، فكيف يمكن استثناء مواطنين من نظام الاقتراع لمجرد لونهم أو جنسهم. لكن الديموقراطية في عرف أدعيائها، نسبية لا إطلاقية.

(71) نسبة إلى أرسطو. فيلسوف الإغريق الكبير. (المترجم)

ولم تكن الكلمة قد فقدت بعد، نغمة البساطة الرومانية القديمة، التي تمثل الفضيلة المدنية، كما تمثل الملكية الصغيرة على أنها الشرط النموذجي لاكتساب الفرد صفة المواطن الحق. وقد تجنبت كلمة "الجمهورية" برغم كل ما فيها من غموض، جميع النغمات التي تشير إلى الأغلبية في الديموقراطية. ولم تتبن الكلمة لتعني "الكل" بدلا من بعض الأجزاء الجوهرية إلا عندما أثير موضوع الوضع الاجتماعي الديموقراطي الأصلي في أمريكا. ويمثل كتاب "الديموقراطية الظافرة" الذي أصدره أندرو كارنيجي في عام **1886**، نقطة التحول الجدلي في هذا الموضوع: فعندما شرعت القوى الديموقراطية في أمريكا في الاعتراض على بعض آثار الرأسمالية. كتب كارنيجي تقريظه الظافر للنجاح المادي الذي حققته الجمهورية، وهو التقريظ الذي جعل من الرأسمالية والديموقراطية شيئاً واحدا، إذ أكد أنهما لا يمثلان قوتين مختلفتين، وإنما يمثلان شيئا واحدا: فالديموقراطية في رأيه تعني تعادل الفرص لا تعادل الأوضاع، وهي تمكن الأقوى، طبقا لعملية الانتقاء الطبيعي، "تنازع البقاء وبقاء الأنسب" من النهوض إلى القمة في توجيه الشئون المادية. ورأى كارنيجي أيضاً أن عبقرية الحياة الأمريكية تتمثل في اجتذاب أعظم المواهب إلى الأعمال الحرة، لا إلى دروب السياسة المضيعة للوقت والجهد كما هي الحالة في انجلترا.

وكان مثل هؤلاء الناس يرون السياسة على أنها "مجرد سياسة"، وعلى أنها التسلية غير المنتجة للأقلية الأرسطوطالية ولكننا على النقيض من ذلك ما لبثنا أن رأينا بعد عامين من صدور كتاب كارنيجي، المؤلف العظيم لجيمس برايس (James Bryce)[72] في السياسة الأمريكية، وقد عثر فيه مؤلفه على ملاذه المقصود في العنوان الذي لا معنى له وهو "جامعة الشعوب الأمريكية" وقد انتقد برايس في مقدمة كتابه دي توكفيل، لأنه جعل من كتابه "الديموقراطية في أمريكا"، سردا لفكرة بدلاً من أن يكون وصفا لنظام حكم قائم، ولكن عندما أراد هارولد لاسكي[73] أن يبز في عام 1949، كلا من دي توكفيل وبرايس، لم يجد مناصا من أن يطلق اسم "الديموقراطية" على كتابه.

([72]) اللورد جيمس برايس (1838– 1922) سياسي وكاتب بريطاني معروف ولد في بلفاست ودرس الحقوق في أوكسفورد. أصبح في عام 1870 أستاذاً للقانون المدني في جامعة أوكسفورد وانتخب عضواً في مجلس العموم في عام 1880 عن حزب الأحرار، وأصبح وكيلاً لوزارة الخارجية في عام 1886. ودخل الوزارة في عام 1892 وانتخب عضواً في المجمع العلمي البريطاني في عام 1902، وعين في عام 1907 سفيراً لبلاده في الولايات المتحدة. ومن أشهر كتبه "جامعة الشعوب الأمريكية" و"قرنان في تاريخ أيرلندة" و"ما وراء القفقاس وآرارات" و"دراسات في التاريخ وفقه القانون" و"الديموقراطيات الحديثة". (المترجم)

([73]) البروفيسور هارولد لاسكي ولد عام (1893) أشهر من أن يعرف. فهو فيلسوف الاشتراكية في حزب العمال البريطاني. وعميد الاشتراكية الفابية في انجلترا. ولد في مانشستر، ودرس في جامعة أكسفورد وأصبح في عام 1914 محاضرا في جامعة مونتريال في كندا، وانتقل في عام 1916 إلى جامعة هارفرد في أمريكا ثم أصبح أستاذ الاقتصاد السياسي في جامعة لندن منذ عام 1926. تولى رياسة حزب العمال بعد الحرب الثانية. من أشهر مؤلفاته: "الشيوعية" وقد نقلته إلى العربية "ومشكلة السيادة" و"السلطة في الدولة الحديثة" و"الدفاع عن الحرية" و"قواعد السياسة" و"الأزمة والدستور" و"الديموقراطية في مأزق" و"الدولة في ميدان النظرية والتطبيق" و"العقيدة والعقل والحضارة" و"الديموقراطية الأمريكية" وكثير غيرها.

ومهما كان الاسم المستعمل فإن الخلاف يظل قائما بين أولئك الأمريكيين الذين يرون أن نظامهم مغرق في ديموقراطيته بحيث يعجز عن إقامة حكم فعال ومؤثر وسط هذا الغاب من الشئون الدولية على الأقل، إن لم يكن في الحقل الداخلي أيضا. وبين أولئك الذين يرون أن نظامهم ليس بالديموقراطية إلى حد كاف، وذلك لأن الديموقراطية الشعبية تتعرض لعوامل الدستور وقيوده، وإلى تقاسم السلطات بين مجلس الشيوخ مثلا وبين المحكمة العليا. وما زلنا مع ذلك نعثر على الكثيرين من الكتاب الأمريكيين الذين لا يعدون أن يكونوا من الديموقراطيين السذج. فعمل الحكومة في رأيهم، لا يعدو أن يكون تحقيق رغبات الشعب. ولقد قال القاضي هولمز (Justice Holmes)[74] بشيء من السخرية اللاذعة: أن "الديموقراطية هي ما تطلبه الجماهير" والديموقراطية الشعبية المباشرة، هي إحدى الأساطير المنعشة في السياسة الأمريكية من يمينية ويسارية.

([74]) أوليفر هولمز (1841– 1935) ولد في بوسطن ودرس في جامعة هارفرد، أصبح محاميا في بوسطن ثم أستاذا للقانون في هارفرد، فقاضيا في المحكمة العليا للدولة فرئيسا لها. اشتهر بأحكامه القضائية التي يخالف فيها المألوف والتي أصبحت تعتبر "تمهيدا أعظم" للديموقراطية الأمريكية. له عدة مؤلفات قانونية ودستورية. (المترجم)

فهناك نص في دساتير أكثر من نصف الولايات التي تؤلف الاتحاد الأمريكي على الأولوية الشعبية وعلى الحق في الاستفتاء والاستئناف. وهي تنسى أن العمل الأول للحكومة هو الحكم، وهو يتطلب في بعض الأوقات وحتى في أمريكا، التحمل المتعمد للاشعبية. ولقد قال تشرشل في آخر مؤتمر صحفي له في واشنطون، في الوقت الذي كان فيه الرئيس روزفلت يحاول أن يعمل شيئاً في موضوع الشيخ ماكارثي[75]: "أن السياسي الذي لا يستطيع الصمود أمام اللاشعبية لا يستحق الحياة" وهم ينسون أن القضايا التي تصلح للاستفتاء، أو المسائل التي تدخل ضمن اقتراعات الرأي العام، تكون معدة للهضم. وتكون هذه القضايا والمسائل مصطنعة عادة، على اعتبار أن ليس ثمة رأي عام حول أي منها، أو على اعتبار أن الردود على هذه المسائل يجب أن ترى ضمن محتوى المسائل الأخرى التي قد تكون متبادلة الشمول، وإن جميعها يجب أن توزن عن طريق مقارنة بعضها ببعض، طالما أننا نعيش في عالم تكون فيه الحياة قصيرة والموارد محدودة. والحكومة وحدها هي القادرة على تقرير الأفضليات والأولويات بالنسبة إلى الجهد الاجتماعي الواقعي، والسياسات الفعلية.

(75) شيخ أمريكي اشتهر في أربعينات هذا القرن وخمسيناته بحملة الإرهاب الفكري التي فرضها على أمريكا. إذ أصبح كل من يؤمن بالتقدمية والتحرر الفكري معرضا لاتهامه من هذا الشيخ بالشيوعية أو موالاتها. وقد أدى هذا الإرهاب الفكري الذي فرضه إلى انتحار بعض الشخصيات الأمريكية الكبيرة وبينها أحد الوزراء، وكذلك سفير كندا السابق في القاهرة. (المترجم)

ولا تستطيع الديموقراطية أن تفعل شيئا سوى تقديم النصح وإظهار الموافقة، وهما أمران لا تقوم بهما إلا بأسلوب غير مباشر ومتقطع. ومن الواجب أن يكون الممثلون من الساسة، وإذا كانوا مجرد ممثلين لدوائرهم الانتخابية المباشرة، ولا يؤدون أية وساطات ولا يقومون بأي توفيق، ولا يفكرون إلا عرضا في مصلحة الحكم ككل، فإنهم يستطيعون أن يبقوا، ولكن الجمهورية لا تبقى في مثل هذا الوضع.

ولكن كتاب أمريكا سيزيدون شيئا فشيئاً من مناقشتهم هذه القضايا أكثر من مجرد عنصر من عناصر الحكم والسياسة. ولكنهم قد يكثرون من القول أيضا بأن "الديموقراطية" يجب أن تحمل على محمل الحكومة القوية والفعالة، أو على محمل نظام الحزب المسئول، وهو تحديد واضح للعمل الحكومي حقا، وأن تنطوي على الكوابح والمعايير، وعلى حرية الغزو حتى خلافا للرأي العام، وما أشبه ذلك من معان.

ومن الواجب ألا نحس بالقلق من جراء افتقارنا إلى الشواهد التاريخية على هذا الاستعمال السخي، فالمعاني تتغير تماما كما تتغير معايير الواقع ومزاياه، ولكن هذه المعاني تحجب أهمية القيم السياسية. وقد تقود إلى آمال كاذبة بالنسبة إلى النظم الأخرى التي تتسمى بالديموقراطية أيضا. وقد تحمل الناس على توقع أكثر مما يجب، وما تخلقه المثل غير الواقعية من خيبة أمل مجازفة مهينة بالسياسات الحرة فمثلا، لقد أملنا نحن الفريسيين[76] الطيبين الكثير من غانا، ولكنها تبدو الآن بوضوح، دولة غير ديموقراطية. وما يقال عن غانا يقال عن دول جديدة تظهر في كل شهر. وهي تتحول بسرعة إلى ما كان الناس في العصور السابقة يطلقون عليه اسم "الطغيان الخير". ولقد أصبح الكثيرون من المعارضين في غانا رهن السجون، دون أن يترك سجنهم أثراً فعالاً. وتدعي الدول الحديثة التي نشأت في المستعمرات السابقة والدول في المناطق المتخلفة أنها ديموقراطية النظام، ولكننا سرعان ما نعرف أنها تماما كأمريكا، ليست بالديموقراطية على الإطلاق.

([76]) الفريسيين شيعة دينية قديمة عند العبرانيين، اشتهر أمرها بالرياء الديني وكانت تقف موقف العداء من الصدوقيين.

ونحس باليأس في قرارة أفئدتنا وسرعان ما نتساءل: أليس ثمة أمل للحرية؟ وليست المشكلة الحقيقية في أن غانا ليست بالدولة الديموقراطية وهي ليست ديموقراطية فعلا، ولكنها في تضييقها على المعارضة، وحظرها عليها أي نشاط حتى حرية النقد، تبدو دولة لا سياسية أيضا[77] ومهما كان النظام ديموقراطيا أو متمتعا بحب الجماهير،

---

[77] لا أدري ســـبب هذه الحملة التي يشـــنها المؤلف على نظام الحكم في غانا. فلقد أتاح حزب مؤتمر الشـــعب الغاني الحاكم، والذي يتمتع بثقة جماهير الشـــعب الغاني المطلقة نتيجة انتخابات عامة حرة، الحرية السياسية الكاملة للمعارضة عند استهلال مرحلة الاستقلال، ولكن سرعان ما ثبت أن بعض عناصر هذه المعارضة، تعمل بوحي من الاستعمار البريطاني الذي هاله خروج الحكم الغاني عن نفوذه وتأثيره طلبا للتحرر والاســتقلال الكاملين، على تهديد اســتقلال البلاد وفصــل بعض مقاطعاتها عنها فاعتقل بعض الزعماء وحوكموا في محاكمات قانونية أدانتهم بجريمة العمل ضـــد ســـيادة الدولة وكيانها. وحظر على المعارضـــة بعد ذلك أن تعمل في فترة مرحلية، هي فترة توطيد الاستقلال وتثبيت أقدامه. (المترجم)

فإنه إذا لم يبح للمعارضة مهما تكن مكروهة من الجماهير، حرية العمل، فإن الدولة تكون حرة ولكن رعاياها لا ينعمون بالحرية[78] وعلى المرء أن يأمل توطيد أقدام السياسة، قبل أن يأمل في استقرار الديموقراطية بالمعنى الليبرالي الأمريكي للكلمة. يضاف إلى هذا أن الاستعمال الليبرالي لمفهوم الديموقراطية قد يقود الناس إلى توقع القليل جدا. وإذا اعتبرت بعض النظم الديموقراطية مغالية في التقدمية في أمريكا. فإنها قد تبدو متخلفة في تقدميتها في بريطانيا. فبريطانيا لا تحتاج إلى إصلاحات ديموقراطية إذ المفروض إذ المفروض أنها كاملة الديموقراطية.

([78]) أنا لا استطيع قبول هذا المنطق ولاسيما بالنسبة إلى الدول الحديثة التي خرجت مؤخرا من ربقة الاستعمار لتقيم الحكم الوطني السليم فيها. ففي مثل هذه البلاد الناشئة حيث لا يزال الاستعمار يدس أصابعه الماكرة، للسيطرة الاقتصادية عليها بعد أن تحقق لها الاستقلال السياسي، مستخدما في مؤامراته على استقلالها هذا، أعوانه السابقين من ممثلي الطبقات الرأسمالية والإقطاعية الرجعية لا يمكن للحكم الوطني أن يسمح بالحرية لهؤلاء الأعوان الذين يتسترون بستار المعارضة وإلا فإنه يكون بذلك قد سمح لحرية التآمر على الاستقلال بالعمل، معرضا بذلك هذا الاستقلال لخطر تسلل الاستعمار الجديد. وطالما أن الحكم الوطني يتمتع بثقة غالبية الشعب فهو حكم ديمقراطي سليم يمثل مصالح الشعب الحقيقية وأهدافه. (المترجم)

ولكن المرء لا يحتاج إلى أن يكون جمهوريا متطرفا أو أمريكيا حتى يظن أن في وسع الحياة الانجليزية أن تتحمل المزيد من الأساليب والعادات الديموقراطية دون أن تعرض النظام السياسي فيها للخطر. وقد تبدو الحدود الطبقية والغرور الطبقي في بريطانيا للأمريكيين، عاملين أساسيين في الحد من الطاقة القومية وقد يبدوان قابلين للعلاج بنشر الروح الديموقراطية التي تحقق فائدة أكبر من البرامج الاقتصادية المعقدة والراهنة التي تضعها الأحزاب السياسية ولعل من سخف الرأي القول بأن السلطة التنفيذية في أمريكا أكثر خضوعا للإشراف الديموقراطي منها في بريطانيا، حيث لا سلطة برلمانية أو شعبية قوية على السلطة التنفيذية، فالحكومة القوية تحتاج إلى معارضة قوية، إذا أريد للحكم أن يكون حرا وأن يكون فعالاً.

وهكذا إذا اعتبرنا الديموقراطية كعنصر واحد من عناصر الحكم الحر، لا ميزة للنظام بمجموعه، يصبح في وسعنا دائما، القول في أي ظرف معين، بأن هذا الظرف يحتاج إلى المزيد أو إلى التقليل من الأنظمة الديموقراطية والروح الديموقراطية ولقد عاد أرسطو من جديد، فحدد بوضوح العلاقة بين السياسة والديموقراطية أكثر من كتابات المؤلفين العصريين المغالية في تعقيدها والمجردة في عقائديتها وكان الحكم المختلط القائم على السياسة، هو خير أنظمة الحكم بالنسبة إليه. فمثل هذا الحكم يجمع بين المبدئين الديموقراطي والارستقراطي. والحكم الصالح هو قضية تجربة ومهارة ومعرفة، لا مجرد رأي خاضع لموافقة المحكومين. وإذا فقد الحكم العنصر الديموقراطي فيه، فإن الدولة تتحول إلى حكم القلة أو حكم الطغيان أما إذا سيطرت الديموقراطية وحدها على هذا الحكم، فإنه يتحول إلى الفوضى وإلى إتاحة الفرصة للغوغائيين ليتحولوا إلى طغاة. وعلى هذا يجب أن ينظر إلى الديموقراطية لا على أنها مبدأ مستقل في الحكم، بل على أنها مبدأ سياسي أو عنصر ضمن الإطار السياسي، أما إذا نظرنا إليها كمبدأ فكري، فإن الاعتقاد بأن جميع الناس متساوون في جميع الأمور لأنهم متساوون في بعضها، يصبح اعتقادا مدمرا للمهارة وسلامة التقدير اللازمين للحفاظ على أي نظام، فكيف بالنظام السياسي التوفيقي الذي يواجه متاعب خاصة.

ولعل الخطر الناشئ عن التزمت العقائدي الديموقراطي يمكن أن يقع في أنظمة الحكم الحرة، كالولايات المتحدة مثلا، لا على شكل نظم سياسية رسمية، بل في النظام التعليمي. وما زالت هناك فكرة متأصلة الجذور في أمريكا بأن المدارس الثانوية العامة، غير ديموقراطية، وأنها سيئة في تعليمها أطفالاً من ذوي الطاقات اللامتكافئة بشكل لا متكافئ. ولكن هذه الفكرة تتعرض الآن للتحدي بقوة وبصورة مستمرة من جهات عدة ومختلفة، لا بدافع أي ميل رجعي لتعليم "فرد من الرعايا" لا تعليم "طفل" كما يقال غالباً بل على أسس سياسية من القلق من أن المدارس لا تؤمن للناس من ذوي المواهب والطاقات الكافية الأسس لخدمة الحياة القومية والحفاظ عليها وفي هذا القول الكثير من أوجه الخطر، ولكنه على الأقل يتحدى الوضع الذي يعتقد فيه الكثيرون، وبمنتهى الإخلاص أحيانا، أن من واجب المدارس لا تعليم "الرعوية" وحدها مع ما في مفاهيمها من غموض بل الديموقراطية "أيضاً في أشكالها المحدودة". ولا ريب في أن هذا القول استمرار واضح، لا لزوم له للاتجاه التعليمي في أيام الهجرة الواسعة النطاق إلى أمريكا. ولقد كتب أحد أساتذة علم السياسة يقول: "إن أحد الأهداف المشروعة للتعليم، البحث عن وسائل النهوض بالقيم الأساسية للمجتمع الديموقراطي

والتقليل من عدد الأشرار اللاأخلاقيين، الذين لا يؤمنون بالمثل الديموقراطية"[79]. وستغدو السياسة أكبر وزنا في الولايات المتحدة عندما يزيد فيها عدد الناس الذين يؤمنون بأن الهدف المشروع للتعليم هو التعليم حقا لا التثقيف بعقيدة أو أي معينين. وهناك مجال للديموقراطية والسلطة معا في النظام الحر. ويفترض المرء بالنسبة إلى الأنظمة السياسية الشكلية، أن الديموقراطية تتغلب عادة على السلطة، ولكنها لا تحرمها الوجود، أما في التعليم فإنني أرى أن القضية يجب أن تعكس ولا تعني الديموقراطية السياسية حتمية الديموقراطية الفكرية، ففي وسع الأخيرة أن تجعل من الأولى أمراً غير عملي، وأعود فأكرر أن الديموقراطية لا يمكن أن تكون كل شيء، وإنما يمكن أن تكون جزءاً من أي نشاط تتصل به.

([79]) هارولد لاسويل– الثورات العالمية في أيامنا– طباعة ستانفورد عام **1951**.

ووصولها إلى هذه الدرجة في منتهى البساطة. فلا يمكن لأي حكم أو سلطة أن يحكها أو أن يعيشا إلا إذا استندا إلى الموافقة، سواء أكانت موافقة الحرس البريتوري[80] أو فيلق الضباط[81]. ولكن إذا أدخلنا الظروف الاجتماعية في الحسبان في الدول الصناعية الحديثة أو في الدول الساعية إلى التصنيع فإن المهارات التقنية للعمال اليدويين تصبح أمراً لازماً للبقاء الاقتصادي، هذا إذا لم تكن أمراً لازما للتقدم الاقتصادي أيضاً. ومن واجب كل حكم في هذه المجتمعات أن يحكم لما فيه الخير للجميع. ويعني هذا أن على الحكم أن يطبق فكرة واحدة عما هو المقصود بسعادة الجميع، أو أن عليه أن يجد ما يفهمه الشعب من هذه السعادة، وأن يوفق ما أمكنه بين النتائج المتباينة لتحقيق هذه الغاية ولكن كيف يمكن للمرء أن يجد حقيقة ما يفكر فيه الشعب، إلا إذا أتاح لهذا الشعب حق الخيار الفعلي والحرية في أن يناقش، وفي أن ينتقد حكومته وأن يختارها!

---

(80) اسم الحرس الإمبراطوري في عهد الإمبراطورية الرومانية.

(81) اسم يطلق على الجيش الألماني في عهد النازي.

وهكذا تكون الديموقراطية إذا شئنا أن نضفي على هذه الكلمة أروع ما نريده من معان، وإذا كنا نقدر للحرية، وحرية الاختيار والنقاش والمعارضة، وللحكم الشعبي قيمها الحقة– شكلاً واحدا من أشكال السياسة، لا مجرد شيء يؤمل تحقيقه في كل مرحلة من مراحل البلاد، أو في كل ظرف من ظروفها. فالسياسة قبول بأقل مما نريد. وذلك لأننا نريد أيضاً أن نعيش دون خطر من العنف أو خوف دائم من استعماله من آخرين يريدون غير ما نريد. أما الديموقراطية في معنييها التاريخي والاجتماعي الواضحين فهي مجرد خاصة من خصائص الحكومات العصرية سواء أكانت حرة أم غير حرة. وإذا كانت المجتمعات الصناعية تحتاج إلى حكومات لا مثيل لها في قوتها ونشاطها وفاعليتها، فإن من الواجب أن تقوم هذه الحكومات على الموافقة الصحيحة الفعالة.

وهكذا إذا كانت الديموقراطية ملازمة للسياسة، فإن السياسة لا تستطيع العيش بدونها. ومع ذلك فإن السياسة تحتاج إلى الدفاع عنها في مناسبات عدة ضد المطالب الشاملة لكثير من مفاهيم الديموقراطية التي يمكن أن تؤدي إما في طغيان الديموقراطيات الشعبية أو فوضى الكونجو. ولكنها قد تكون في أمس الحاجة إلى ذلك الطراز من الدفاع غير المألوف، وهو التحليل التاريخي مطبقاً ضد غموض البلاغة التي تأسر قلوب الجماهير. فالديموقراطية عنصر من عناصر السياسة، وإذا ما حاولت أن تكون كل شيء فإنها تحطم السياسة، وتحول الانسجام إلى مجرد نماذج، وتنزل بالنظرية الكاملة إلى مجرد لمحة خاطفة.

انتصار السياسة على القومية

لعل القومية في هذا العصر هي أكثر الحوافز التي تقود الناس إلى التخلي عن السياسة أو ازدرائها فرضا. فكفاح الشعوب المضطهدة من أجل تحرير نفسها يستفز عند الإنسان كل مشاعر العطف، وليس ثمة من يستطيع أن يناقش شعبا يحس بأنه أمة من الأمم، لمجرد أن هذا الشعب يؤمن بقوميته، ولا في أن يناقشه في رأيه بأنه إذا لم يكن بدء من اضطهاده، فإن هذا الشعب يؤثر بأن يضطهد من أبنائه لا من الغرباء. وقد يحس أكثرنا رقة ودماثة بشيء من الروح النضالية عندما يقرأ أنباء بعض الثورات القومية والكمائن، ومؤامرات القنابل والعصيان وأعمال الاغتيال. وقد يكون من الأسهل على المرء بالطبع أن يعطف على أي عنف قومي حتى ولو كان غير مشروع من أن يعطف على هذا التطرف في امتهان الحياة كالذي ظهر في ألمانية هتلر أو روسية ستالين أو الصين الشعبية[82] و

(82) لو كان المؤلف موضوعيا لأضاف إلى هذه القائمة امتهان الفرنسيين للحياة الإنسانية إبان ثورة المليون شـهيد في الجزائر، أو امتهان الاسـتعمار البريطاني في فلسـطين لحياة أكثر من مليون لاجئ من أبنائها، شـردهم هذا الاستعمار من وطنهم ومن كل مقومات الحياة ليحل على أنقاضـهم دولة إســـرائيل الدخيلة، أو امتهان الاســـتعمار البرتغالي وغير البرتغالي لحياة الملايين من أبناء القارة الأفريقية. (المترجم)

ولكن يجب أن يكون هناك نضال قومي، ضد أعوان الأجنبي في حالة عدم وجود الأجنبي نفسه. ترى هل من النذالة في شيء، أو من الإنسانية أن نحس نحن أبناء الأنظمة الحرة، الذين نقف موقف الحذر من كل شكل من أشكال الوطنية، موقف المرارة من الخطر القومي؟ فشعارات القومية قد تؤدي إلى نتائج نافعة أو ضارة بمصالح المحكومين، كشعارات الديموقراطية نفسها[83]. ومن المحتمل أن تكون القومية قد غدت في بعض الظروف شرطا أساسيا لابد منه في الحفاظ على النظام السياسي، ولكنها جعلت من المستحيل في ظروف أخرى، وجود أي نظام سياسي.

وقد يكون تحديد مفهوم القومية أشق وأصعب من تحديد مفهوم الديموقراطية، ففي وسع القومية أن تتحدث بأربعة أسماء وأصوات مختلفة أنها تستطيع أن تزعم لنفسها كل حسنات الديموقراطية الوطنية و"سيادة الشعب". وتستطيع أن تزعم لنفسها أيضا،

([83]) لا يمكن أن تكون القومية عنصر سوء وأذى إلا إذا تحولت في بعض الحالات على مغالاة في التعصب العنصري، أما بالنسبة إلى المحكومين، فلا يمكن أن تؤدي القومية إلى الإضرار بمصالحهم هذا إذا نظرنا إلى القومية نظرة إنسانية صادقة لا مجرد جنون عنصري، فليس ثمة من تناقض بين القومية الصادقة وبين الإنسانية، لأن هذه القومية لا تقوم على مجرد الوقع التاريخي بل وعلى الواقع المادي الذي يربط الشعوب بعضها ببعض بحكم علاقاتها الجغرافية، وحاجاتها المادية. (المترجم)

كل ذكريات النضال ضد الاستعمار وطغيان الأجنبي واستغلاله مما يصبح مبررا للمحررين في كل تطرف يعملونه. وتستطيع أن تزعم لنفسها كل ما في العنصرية من استصواب مخيف، وأخيرا تستطيع أن تزعم حتى في الدول الرفيعة، شيئا من الكره للأجانب في أوقات الأزمات وهو كره كثيرا ما يظل بعد زوال الأزمات ويؤثر على الأقل على تعامل الدول بعضها مع بعض. ولعل خير ما يعمل بالنداءات القومية، هو تخفيفها بشيء من الشكية الباردة للنزول بها من درجة الغليان في الديموقراطيات الجماعية إلى الدرجات المعتدلة في التسامح السياسي.

والقومية كقوة في الشئون العامة شيء أكثر تحديدا ووضوحا من المألوف الشائع عنها، وهي لهذا تتماثل مع الديموقراطية ومع السياسة نفسها. ولقد كتب إنسان معاصر يمتاز بالحكمة في الآونة الأخيرة يقول... "أن القومية مذهب اخترعته أوروبا في مستهل القرن التاسع عشر. وهي تزعم أنها القاعدة التي تقوم عليها تصميم وحدة من الناس صالحة للتمتع بحكومة هي منها وحدها. وأنها الممارسة المشروعة للسلطان في الدولة والتنظيم الصحيح لمجموعة من الدول في إطار واحد ويرى هذا المذهب بإيجاز أن الإنسانية

مقسمة فطريا إلى أمم، وأن كل أمة تعرف بمميزات خاصة بها يمكن التأكد منها، وإن الحكم الذاتي هو الطراز الوحيد المشروع من الحكم[84]" ومن المحتمل أن يكون فرنسيو عهد الجيوش الثورية الأولى هم أول من اخترع هذا المذهب الذي يرى الستر كيدوري Kedourie أنه نشأ في ألمانيا لمواجهة تقدم الفرنسيين ولتطهير الإمارات الألمانية التي اعترضت سبيل زحفهم. ولكن هذا التحفظ يبدو صغيرا بالنسبة إلى ما في هذا التعبير من روعة قاتلة.

([84]) ايلي كيدوري في كتابه "القومية" طباعة مكتبة الجامعة لندن عام **1961** وأنني أود أن أعلن إعجابي العظيم بهذه التحفة الرائعة وإن كنت أرى أن المؤلف مغال في تشاؤمه وأن كرهه للبشرية نزعة عرضية. (المؤلف)

وقد استخدمت كلمة القتل هنا لأنها تصيب فورا العيبين البارزين في دعاوى القومية وهي الافتراض أن هناك مزايا موضوعية تعرف بها الأمم. والافتراض بإمكان وجود قاعدة واحدة للوحدة الصالحة من السكان للتمتع بحكمها الخاص بها[85].

ولعل من المزعج كل الإزعاج عدم العثور أبدا على قاعدة موضوعية واحدة للوحدة القومية، ولا تتمثل الصعوبة في أن القوميات المختلفة قد سارت في طرق مختلفة فقط، كالأصل المشترك، واللغة الواحدة، والتقاليد والعادات الواحدة، والدين،

([85])اختلف مع المؤلف في إعجابه بهذا التعريف السخيف للقومية ومفاهيمها كما اختلف معه في ادعائه بأن القومية اختراع أوجده الفرنسيون أو الألمان في مستهل القرن التاسع عشر فالقومية كما سبق لي أن قلت في هامش سابق حقيقة تاريخية إنسانية بعيدة الأصول في التاريخ البشري ولم تكن وليدة حروب نابليون كما يريد المؤلف أن يقول: أوجده اتحاد الولايات الألمانية للدفاع عن نفسها أمام جيوش الفرنسيين الزاحفة، وإنما هي قديمة قدم التاريخ نفسه وليست مرتبطة بأي نظام اجتماعي معين أو مرحلة تاريخية معينة. فالقومية هي تعبير الأمة عن إدراكها لوحدتها ووجودها وشخصيتها، والوشائج الروحية والمادية التي تربط بين أبنائها، والعلاقات التي تصل بينها وبين الأمم الأخرى. ولما كانت الأمة بمفاهيمها العصرية، ومميزاتها الخاصة بها كاللغة والوطن والتاريخ المشترك والثقافة والوجود الواحد، والمصالح المادية الواحدة. فإن حقيقة المفهوم الاشتراكي للأمة تصبح حقيقة تاريخية لا يتطرق إليها الشك، وجدت منذ أقدم العصور، إذ تفسر لنا أحداث التاريخ كلها. وهكذا تصبح القومية والحالة هذه قديمة قدم وجود الأمة نفسها. ولهذا السبب وحده حارب العرب الفرس في ذي قار واشترك المسيحيون العرب مع إخوانهم المسلمين في حربهم للروم المسيحيين. وحاربت انجلترا غزاة الفايكينج والنورمان وما شابه ذلك من ألوف الأمثلة والشواهد التاريخية.

والترابط الجغرافي، بل وفي أن كل واحدة من هذه الطرق قد تبدو مناقضة للطرق الأخرى أيضا. لكن الصعوبة الكبرى تتمثل في أن معظم الدول الفعلية التي تدعي أنها وحدات قومية لا تملك أياً من هذه المبادئ كشيء خاص بها وحدها، ولا ريب في أن هذا حاسم بالنسبة إلى القومية كنظرية من نظريات الحكم، وقد تدفع بنا في اتجاهات تقررها في الواقع اعتبارات أخرى. ولكنها لا تستطيع عوننا في بحث الوضع الذي نحن فيه، ومع ذلك لا يقنع الإنسان القومي بالولاء القانوني المجرد للبلاد التي يعيش فيها ولا بالاعتزاز بها وبالنظم المحلية التي يعرفها. ويود القومي أن يكون أكثر من مواطن صادق، فالوطن أو البلد الذي يجب أن يوليه حبه يجب أن يكون الأمة التي ينتمي إليها، ولا يمكن أن تكون هناك قومية بريطانية، بل هناك قوميات انجليزية وويلزية واسكوتلندية وايرلندية شمالية، ولا يمكن أن تكون هناك قومية كندية، وإنما قوميتان إحداهما انجليزية والأخرى فرنسية، والتعلق بمثل هذه الدول لا يعتبر تعلقا قوميا حقا، وإنما مجرد تعلق وطني فقط. فالقومي حقا يرى في المملكة المتحدة وكندا دولتين لقيطتين، لا مثلين مشهورين وشرعيين من أمثلة الحكم السياسي. وكان هناك جيل من الراديكاليين بل وبعض الديموقراطيين أيضا في انجلترا وأمريكا في ستينات وسبعينات القرن الثامن عشر كانوا يطلقون على أنفسهم اسم "الوطنيين"

وكانت هذه التسمية تقليدا للمفهوم الجمهوري الروماني عن المواطنين الأحرار الذين يحبون بلادهم، والناس الذين يعيشون فيها، وكان هؤلاء يدركون وجود درجة كبيرة من العوارض في الأحداث السابقة أدت إلى قيام بلاد معينة، ولقد كتبوا التاريخ على أنه تاريخ التنظيمات الحرة، لا تاريخ الأمم، وكانوا يحكمون على الحكومات بمقاييس النفعية لا بمقاييس الحكم التي تعمل بها. وكانوا يعتزون باعتبار أنفسهم مواطنين عالميين بالإضافة إلى ما يحسون به من ولاء خاص، ولم يكونوا يعتبرون أن هناك حدودا لجمهورية "المعرفة"[86]. أما القومي فيرى في كل هذه النظرات شيئا ضحلا، تمجه نفسه. ولقد بدأ الثوريون الفرنسيون عهدهم بتسمية أنفسهم "بالوطنيين" بالمعنى الجمهوري الروماني القديم، ولكنهم سرعان ما تحولوا إلى فرنسيين قوميين اكتشفوا بل وخلقوا قوة وعاطفة لم تكن الجمهورية العظيمة التي ظنوا أنهم يقلدونها تعرفهما.

([86]) اتفق المفكرون على أن المعرفة عالمية الطابع تتخطى الحدود الوضعية للحكومات.

ولقد اعتقد الوطنيون الجمهوريون الذين اعتبروا أنفسهم في القرن الثامن عشر من حواريي الفكر الدستوري، الذي خلقه لوك[87] ومونتسيكو[88] لا من طلاب نفسية الجماعة التي نادى بها روسو، أن في وسع أية وحدة سكانية أن تؤلف دولة إذا حكمت بقوانين عادلة. ولكن هذا الخطأ لا يبرر أن نعامل التاريخ كله على أنه تاريخ قومي، وليس ثمة من سبب يدعو إلى وجود قاعدة واحدة على الإطلاق لخلق الدولة، وإذا ما أحللنا هذه النقطة محلها من الاعتبار فإن القاعدة القومية في أحسن حالاتها تغدو شيئاً يجب أن يعالج في كل ظرف، طبقا لحسنات طراز الحكم الذي تؤمنه.

([87]) جون لوك- **1632- 1704**- فيلسوف انجليزي، آمن بالفلسفة الاختيارية ودرس الطب في أكسفورد. عاش أمدا في فرنسا، ووضع رسالة عن الحكم، وأخرى عن المفاهيم الإنسانية وثالثة عن التسامح، وألف كتاب "منطق المسيحية" الذي حاول فيه الفصل بين الحقيقة والعقيدة المتزمتة، ويعتبر من أول المؤمنين بالنظرية المادية.

([88]) شارل مونتسكيو- **1689- 1755** فيلسوف فرنسي ومؤرخ درس علوم الطبيعة، وضع عدة كتب في التاريخ الطبيعي ومن أشهر مؤلفاته "روح القانون" و"تاريخ العالم" الذي قدم فيه عرضا للأسباب التي أدت إلى عظمة روما. (المترجم)

وليس للقومية أية علاقة خاصة بالعدالة السياسية، ولكن ليس لها في الوقت نفسه أية علاقة خاصة بالإجحاف السياسي أيضا، ولعل أوضح ما فيها هو أنها موجودة على أية حال، وقد لا تخلق قاعدة موضوعية لكيان الدولة وليس هناك في الوقت الحاضر أية قواعد موضوعية لتعريف الأمة، وإن كانت قوتها الشخصية بالغة. ولقد وصف رينان Renan[89] الأمة بأنها تضامن عظيم أقيم على وعي بالتضحيات التي قدمت في الماضي وعلى الاستعداد لبذل تضحيات أخرى في المستقبل. فالجنسية تتكون من القرار بتكوين أمة. فالوعي بأن يكون المرء بولنديا أو جزائريا أو مجريا أو ايرلنديا أو أمريكيا أو غانيا أو ماليا.. أمر لا يستطيع آخر أن يجرده منه عن طريق النقاش، وإن كان في وسعه أن يناقشه في ألا يغرق في هذا الوعي إغراقا يدفعه إلى ابتكار قواعد موضوعية لإكراه غير المؤمنين بهذا الوعي.

([89]) جوزيف رينان (**1823– 1892**) فيلســوف ومؤرخ فرنســي ولد في مقاطعة بريتاني. درس اللاهوت والفلسفة واللغات الشرقية كتب "تاريخ العلم". طاف كثيراً في إيطاليا وسورية. من أشهر كتبه "حياة المســيح" الذي جعل فيه من المســيح معلما فلســفيا إنســانيا لا نبيا، أثار كتابه هذا ضجة كبيرة. وضع عشرات الكتب.

وتسد القوميات العصرية ولا ريب حاجة قوية، ولكن في الإمكان سد هذه الحاجة بوسائل أخرى، ولا يكفي أن يقول المرء أن القاعدة الوحيدة القادرة على تجنيد الدفاع العام عنها... هي احتمال أن الحكام الوطنيين الجدد أقل فساداً وتشبثا بالحكم من الحكام القدماء، أو أكثر عدالة ورحمة أو أنهم يماثلونهم في السوء[90] فقد يشابهونهم فعلا في السوء. ولكنهم نشئوا من فشل العهود السابقة، وعلينا ألا ننسى هذه الحقيقة أبدا، وفي وسعهم أن يفرضوا النظام العام الذي لم يكن في وسع العهود السابقة أن تقرضه، ومن الواجب تذكير بعض من يكتبون في القومية بما قاله دي توكفيل للفرنسيين المحافظين في ثلاثينات القرن الماضي عن الديموقراطية، فقد قال لهم: "أنها جاءت لتبقى، وأن المشكلة ليست في البحث عن أحسن السبل وأدمثها في الخلاص منها بل في البحث عن طرق التعاون معها بحيث يمكن إضفاء الصبغة السياسية عليها[91]"

([90]) راجع كتاب كيدوري– القومية– ص **140**.

([91]) يقول توكفيل في كتابه الديموقراطية في أمريكا" طبعة فيلبيس برادلي في الصفحة **334** من الجزء الثاني ما نصه: "لا تستطيع أمم العصر أن تحول بين أوضاع الناس وبين التكافؤ، ولكن على هؤلاء الناس يعتمد: هل مبدأ التكافؤ سيقودهم إلى الحرية أو إلى العبودية، إلى الحضارة أو إلى الهمجية، إلى الازدهار أو إلى الشقاء؟".

وهناك أسس فعلية يتبعها المرء لإقناع القوميين بأنهم يؤذون القومية نفسها عن طريق تحطيم القيم والأساليب السياسية، ولكن ليس في وسع المرء أن يعكس التيار، ولهذا فليس من المنطق في شيء ولا من السياسة أيضا أن يكتفي المرء بالجلوس هادئا، تماما كما فعل القديس أوغسطين في الماضي، عندما جلس على ضفاف نهر بابل وأخذ يبكي، أما على أولئك الذين حملتهم هذه الأنهر، أو على الأنهر التي جعلتها الصحاري المحيطة بها تمر في بابل.

والقومية العصرية ثمرة من ثمار الثورة الفرنسية وكانت مهمتها أن تؤمن بديلا مألوفا عن شعور الانتماء إلى نظام عام معروف، وهو الشعور الذي اختفى بانهيار عصر الإقطاع[92]، وكما كان للثورة الفرنسية فضل البناء فقد وقع عليها أيضا غرم الهدم، فلقد تركت جماهير الشعب تقوم مع التيار وإن عوملت أحيانا معاملة أكرم من معاملتها في الماضي، إلا أنها اقتلعت من جذورها، وأصبحت حائرة في تحديد الجهة التي تنتمي إليها.

([92]) لا أدري لم هذا الخط عند المؤلف من شـــأن القومية، فهو ينكر وجودها كواقع تاريخي ويكتفي بالقول عنها أنها ثمرة من ثمار الثورة الفرنسية لكن القومية أقدم من الثورة الفرنسية، وإذا لم نعترف بوجودها منذ أقدم عصـــور التاريخ، صـــعب علينا أن نفسـر الكثير من أحداث التاريخ، كحرب المائة ســـنة بين فرنســـا وانجلترا أو الحروب بين رومة وقرطاجنة وبين الحكومات الاتحادية اليونانية والفرس. فوجود الأمة ليس بالأمر الجدي ولا بالمرحلة العابرة وإنما هو حقيقة عميقة وحية في تاريخ المجتمعات البشـــرية، والجديد في القومية هو ما يطرأ على العلاقات بينها وبين الأوضـــاع الاجتماعية التي تتأثر بعلاقات الإنتاج. (المترجم)

وجاءت القومية فقالت للناس الذين يعيشون في منطقة معينة، أنهم يؤلفون عائلة واحدة ولقد تمكن شعب سلح جميعه من احتلال أوربا كلها. وأثبتت حتى في حالة الهزيمة أن في الإمكان أولا الاعتماد على جيوش المواطنين. وأن في وسع المرء ثانيا أن يطلب منها جهودا وتضحيات لا يستطيع أن يطلبها من جيوش المحترفين. ولقد نبعث القومية من انهيار النزعة العالمية في الثورة الفرنسية، وعندما ظهر عجز الديموقراطية كنظام للحكم عجزا فاضحا، وأثبتت وجودها على صعيد السلطة والعقيدة، اندفعت القومية النابوليونية إلى المسرح لتحتله. وقد مهد السبيل أمامها لخلق قوميات أخرى أو تشجيعها، كما وقع في إيطاليا عندما كان الأثر إضعاف أعداء فرنسا، وهكذا عملت القومية أولا ضمن إطار الدول القائمة لتضفي عليها درجة من الوحدة والقوة في الهدف لم تكونا موجودتين من قبل وذلك بدون ما في السياسة من تسويف وخيبة أمل.

وقد جرى تقليد هذه القومية في كل المجالات، لا في مجالات الحرب والسياسة وحدها، ولقد كانت اللغة الفرنسية والثقافة الفرنسية في القرن الثامن عشر النموذج الذي يحتذي، كما كانتا تمثلان الرابطة التي تربط المثقفين في جميع أنحاء أوربا، ولكن المحتوى الفعلي أصبح مهملا في الخارج، وكل ما نظر إليه بعين الاهتمام قيام علاقة عضوية بين اللغة والثقافة والدولة. ولقد بات الكثيرين يطمحون في أن تكون لهم لغة وثقافة ترتبطان بوحدة من وحدات الحكم وتقررانها. وكان لابد إذا وجد عنصران من هذا الثلاثي أن يخلق العنصر الثالث، وهكذا اخترع المؤرخون في بعض الحالات تربة قومية صحيحة، كما وقع بالنسبة إلى ألمانيا، كما أحيا علماء اللغات لغة قومية في بعض الحالات كأيرلندة مثلا. أما الخط بين الاختراع وبين التنفس الصناعي فكبير الوضوح دائماً.

وكان الحكام الأوربيون في القرن الثامن عشر يبدون وكأنهم يؤلفون مجتمعا دوليا تماما كما كان الوضع بالنسبة إلى رجال الكنيسة وإلى المتعلمين في أوربا في القرون الوسطى. ولقد كانت هنا روابط مشتركة بين الطبقات الحاكمة في أوربا أكثر من ذلك التي تربط كل طبقة منها برعاياها من أبناء بلادها[93] ولكن عندما حل منتصف القرن التاسع عشر بات في وسع ماركس أن يقول: أن الرجل العامل قد أصبح الإنسان العالمي الصادق وأن القومية جزء من العقيدة البورجوازية. ولا أعتقد أن ماركس قد أخطأ في قول كما أخطأ في قوله هذا،

---

(93) يؤيد قول المؤلف هذا المذهب الذي يقول: أن الطبقات الرجعية والرأسمالية الكبيرة لا يمكن أن تحس إحساسا وطنيا صادقا، نظراً لارتباطاتها المصلحية خارج وطنها ومن هنا كان لابد من عزل هذه الطبقات عن الحياة السياسية، والحياة العامة، في أية حركة وطنية صحيحة. (المترجم)

فلقد برهنت القومية على أنها فكرة لها من الشعبية والقوة على كل مستوى من مستويات المجتمع، بحيث بات الشيوعيون في كل مكان يحاولون التعلق بها بدلا من التبشير بزوالها إلا في الأماكن التي يصبح لهم فيها السلطان الطاغي. ويغدو في وسعهم تحطيمها أو حصرها في حدود الرقصات الشعبية والأكروباتية[94].

وهكذا مثلت القومية نظاما للسلطة انصب في الخواء الذي خلفه فشل الثورة الفرنسية، والفشل المزدوج للشرعية الاتوقراطية الذي سبق الثورة والذي تلاها حتى عامي 1832 و1848. ولقد حاولت تسوية عام 1815 العودة إلى أنظمة السلطات التي كانت هي الغالبة قبل عام 1789

---

(94) أعتقد أن أي بحث جدي في موضـــوع القوميات يختلف كل الاختلاف مع هذا الرأي الذي أورده المؤلف هنا، ســواء بالنســبة إلى المذاهب البورجوازية، أو المذهب الماركســي فالحرية القومية الصــحيحة حركة تنبع من حقيقة الوجود القومي الذي يملك وحدة اللغة التي تصــنع وحدة الفكر والعقل. ويملك وحدة التاريخ التي تصـــنع وحدة الضـــمير والوجدان وتملك وحدة الواقع المادي والأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير. ولما كانت القوى التقدمية الشعبية تلتقي على الأمل الواحد في كل وطن من الأوطان، فإن القوى الرجعية والرأسمالية لابد أن تلتقي على المصــــالح المتحدة في الوطن ذاته، مما يخلق خلافات تنبع من الصــــراع الاجتماعي الذي لابد أن يرتبط بالحركة القومية. ومن هنا يكون أي ادعاء قومي من الطبقات الرجعية الحاكمة تضــــليلا يســــتعير ســياســة قومية زائفة لا تنعكس الواقع القومي ولا تعبر عنه. وإنما تعكســه الحكومات الثورية التي تكون سياساتها انعكاسا أمينا وصادقا للعمل القومي والوطني.

وقبل أن تثبت المشاعر القومية والديموقراطية أقدامها على المسرح، ولقد جرت محاولة لإنكار هذه المشاعر كلها، ولم تكن هذه المحاولة محافظة فحسب بل كانت رجعية أيضاً، وبذلك تم التثبت من العلاقات الوطيدة القائمة بين المحافظين والرجعيين، وهكذا باتت الحرية تعني بالنسبة إلى كثيرين الحصول على حكم قومي. وأخذت الشعوب المضطهدة تحس أن الحل لمشكلة اضطهادها لا يمثل في تفكير أحرار القرن الثامن عشر في انجلترا.. وهو الحصول على دستور عادل

، وإنما يمثل في الوصول إلى حكم قومي، وانتقلت العدوى إلى الشعوب غير المضطهدة فقد أحست بما يستفزها على التضحية بما تنعم فيه، إلى أن تتحرر من الوصمة اللاحقة بها وهي أنها لا تؤلف أمة. ولقد كتب مازيني Mazzini[95] يقول "لقد نشدنا الحرية لا كغاية بل كوسيلة للوصول إلى هدف أسمى وأكثر إيجابية، كما ننشد إقامة أمة، وخلق شعب"[96].

(95) جيوســـيب مازيني (1805– 1872) زعيم وطني وجمهوري إيطالي. ولد في جنوه. درس الحقوق في جامعتها وعمل أربع ســنوات في المحاماة. انضــم في عام 1830 إلى جمعية الكربوناري الســرية ولكنه ما لبث أن أعتقل ونفي من إيطاليا. أســس في مرســيليا منظمة إيطاليا الفتاة. أعد حملة في سويسرا لمهاجمة سافوي، ولكنها فشلت وحكم عليه بالإعدام غيابيا. أسس في سويسرا جمعية أوربا الفتاة. ارتحل عام 1837 إلى لندن. عمل كثيرا لوحدة إيطاليا بالاشـــتراك مع غاريبالدي. (المترجم)

(96) اختلف كثيرا مع المؤلف في قوله بأن شـــعب إيطاليا لم يكن مضـــطهدا فلقد كانت الولايات الإيطالية المختلفة محكومة إما من المســـتعمرين الفرنســـيين أو من أمراء ونبلاء يحكمون حكما إقطاعيا ورجعيا متعســـفا، ويخضــعون لنفوذ الأجنبي وســيطرته إلى أن أتيح لها مازيني وغاريبالدي اللذان تمكنا من توحيدها. وهنا افترق مازيني عن غاريبالدي ففي. حين عمل الأخير لأســـرة بيدمونت المالكة التي أصــبح ملكها فكتور عما نوئيل ملكا على إيطاليا كلها، كان الأول جمهوريا يعمل لإقامة نظام جمهوري حر في البلاد. (المترجم)

ولقد كتب الكثير عن مدى التطرف في مبدأ تقرير المصير القومي الذي حمل الحلفاء الظافرون لواءه في مؤتمر فرساي عام 1919[97]، ولقد كانت تجزئة الإمبراطورية "النمسوية– المجرية" في نظر الكثير.. عملا مؤسفا من أعمال الحمق، إذ عرض أواسط أوربا وجنوبها الشرقي للفوضى والعجز، ولكن يصعب على المرء أن يرى حلا بديلا لهذا الحل. ولم يحمل وودرو ويلسون الفكرة القومية معه إلى فرساي، وكل ما حمله هو إغراق في التفاؤل مستمد من التاريخ البريطاني والأمريكي بأن الدول القومية دول حرة، في حين أن الحقيقة تقول: أن أمريكا كانت دولة حرة قبل أن تعتنق المبدأ القومي. وكان الضرر قد نزل في عام 1914 ولم يكن في وسع أي شيء حدث في الحرب أن يجعل الروح القومية أكثر تسامحا، وما حدث هو العكس تماما لما كان الناس يأملونه في عام 1919. وكانت مشكلة القومية أنها لم تكن في الواقع نظرية باطنية أو أسطورية أبدا. فإذا شرعت الشعوب المختلفة التي تعيش في وحدة منفصلة من الأرض

([97]) لم يكن المؤلف موضوعيا في حديثه عن هذه الناحية هنا، فلقد حمل الظافرون في مؤتمر فرساي لواء تقرير المصير القومي، لا كقاعدة مبدئية بل كوسيلة لتحطيم أعدائهم المهزومين من ناحية، ولفرض سيطرتهم الاستعمارية من ناحية ثانية. فتقرير المصير اتبع فعلا مع شعوب أوربا التي كانت خاضعة لألمانيا وللإمبراطورية النمسوية، ولكنه لم يتبع مثلا مع ألمان السار أو ألمان الروهر، ولم يتبع مع شعوب المستعمرات الألمانية السابقة التي ضمتها الدولة الظافرة إلى ممتلكاتها في أفريقية وفي آسيا، ومن هذا يتعين أن ما ادعاه الظافرون من حملهم لواء تقرير المصير لم يكن إلا ادعاء زائفاً. (المترجم)

في ظل حكم مشترك تنظر إلى نفسها كأمة واحدة كما حدث في الولايات المتحدة إبان الحرب الأهلية وبعدها، فإن أي خير كبير لا ينجم عن ذلك مطلقا. ولكن إذا قبلت قواعد اللغة أو الدين أو العنصر كمقومات للقومية الواحدة، فلابد أن تثار فورا المشكلة العظمى التي عاناها العالم من وحدة الشعب الألماني أيام هتلر، أي مشكلة الناس الذين تنطبق عليهم هذه المقومات والذين يعيشون خارج حدود الدولة التي تتبنى الفكرة.

فماذا يحدث مثلا لو أن بعض الناس نجحوا في امتحان قومي.. من ناحية العنصر وفشلوا من ناحية الدين، ونجحوا في الجغرافيا وفشلوا في استفتاء الرغبة في الانضمام إلينا[98]. قال شان فان فوخت Shan Van Vocht "ذات يوم ستحرر أيرلندة من البحر إلى البحر". واجتاز رتل تحريري يضم أربعة عشر شابا متحمسا في عام **1957** الحدود وهاجم مركزا للشرطة في أيرلندة الشمالية ومنيت حملتهم بالطبع بنتيجة مفجعة لهم ووزع منشور في شوارع دبلن، بعد تشييع جثمان أحدهم في احتفال مهيب

([98]) يبدو من طريقة المؤلف في كتابته أنه ينظر إلى القومية نظرة استخفاف وسخرية وقد تكون مثل هذه النظرية محقة في الحديث عن التعصب العنصري الأعمى، الذي تمثل في نازية هتلر أو التفرقة العنصرية في جنوبي أفريقية، ولكنها لا يمكن أن تكون معقولة بالنسبة إلى القومية الأصيلة الإيجابية البعيدة عن التعصب، والمتطلعة إلى العمل المشترك، على قدم التكافؤ مع القوميات الأخرى، لما فيه سلام البشرية وأمنها ورخاؤها.

يقول: "أن الصورة التي يحملها رفاقه الآن له، هي صورة شاب طويل رياضي الجسم، يكلل هامته شعر أحمر، وتزين ذقنه لحية حمراء نمت منذ بدأ الكفاح ومنذ أعلن أنه لن يحلقها حتى يتم تحرير أيرلندة كلها.

"وسيذكر أبناء الشمال الذين حرموا كل فرصة لتعلم الأيرلندية أن كل أمر أصدره كان في لغتنا القديمة، وكان يترجم لهم ليفيدوا منه". والنقطة المهمة في هذا المثل، وإن كانت تافهة في بعض المقاييس هي أن هذا الغلام الأحمق لم يكن مجرد شهيد لنظرية من نظريات اللغات، بل كانت في جميع المقاييس الإنسانية وبكل بساطة إنسانا قاتلا[99].

([99]) هذه النظرية بعيدة عن الموضوعية بعد الأرض عن السماء. وهي نابعة من تعصب أعمى من المؤلف الانجليزي التفكير، فالشعب الأيرلندي شعب مختلف عن الشعب الانجليزي لغة وأصلا، ومن هنا نبعت حركة المطالبة باستقلال أيرلندة التي كانت من أروع الحركات التحررية في التاريخ والتي انتهت باستقلال الجزء الجنوبي من أيرلندة، فالأيرلنديون يمتون إلى العنصر الكلتي الذي أقام في أوربا الغربية منذ أقدم عصور التاريخ، أما الانجليز فيمتون إلى العنصر التيوتوني الممثل في قبائل الانجلز والسكسون وقد تمكن الانجليز من الاحتفاظ بشمالي أيرلندة لأن أهلها يدينون بالبروتستانتية لا بالكاثوليكية التي هي مذهب الجنوب، وبذلك استخدموا عنصر الدين لمناهضة القومية. (المترجم)

ولماذا لا يعتز الإنسان ببلاده وينظر إليها على أنها تمثل أمة؟ ويقول الشاعر... أن "الإنسان الأنوف إنسان رائع" ولكن لماذا يفكر هذا الإنسان بأن في وسع جزيرة مهما يصغر حجمها، أو سهل أو واد، أو مساحة محدودة بين بعض الأنهر أن تؤلف دولة قومية كأمر حتمي في حين ربما يكون القسم الأكبر من سكانها خاضعين لمفهوم مختلف من الولاء، وأن تكون لها لغتها القومية في حين لا تكون هذه اللغة هي الشائعة في الاستعمال الدارج عند الكثيرين من أبنائها الذين يحسون بقوميتهم، وإذا كانت القومية قضية إرادة أو وعي لا قضية قواعد موضوعية عقلانية فإن هذه النظرة تكون صحيحة إلى حد ما وإذا كانت هناك مشاعر قومية مختلفة ضمن منطقة من المناطق فلماذا لا ينظر إلى هذه المشاعر على قدم المساواة في الأهمية؟

وإذا كان تقسيم أية منطقة على أساس لغوي يصبح واقعا ملموسا فلماذا لا يكون هذا الواقع.. ولا يقوم الإجحاف.. إلا إذا حيل بين غالبية الناس في هذه المنطقة عن طريق حكامهم وباستخدام القوة أو الحيلة وبين تنظيم أنفسهم سياسيا لتحقيق الوحدة. ولكن هذا الإجحاف يكون مماثلا في ضخامته، إذا قامت هذه الأغلبية بمهاجمة الدين القومي للأقلية أو الأنظمة اللغوية لها وتحطيمها[100].

ولقد سبق لنا أن قلنا: إن الأغلبية تتحدث بأربعة أصوات مرتفعة ويمكن أن تتحول القومية الديموقراطية التي تعتبر أسطورة سيادة الشعب إلى أكثر المذاهب تعصبا مع الأقليات. وتترعرع هذه القومية على الخلط بين الحكومة القومية والحكومة الشعبية. إذ تستخدم العضوين معا نظراً لسيطرة المتطرفين عليها. لترغم شعبا مجزءا على الانضواء تحت علم واحد. ولقد أثارت حكومة سيلان في العام الماضي حملة عصيان مدني بين قبائل "التاميل"، لأنها حاولت القضاء على لغة هذه القبائل.

---

(100) أنا لا أفهم معنى الدين القومي هنا، إذ المعروف أن ليست هناك أديان قومية وإنما هناك أديان سماوية عالمية الطابع، وفرض دين من الأديان على أمة بكاملها يعني مخالفة القواعد الأساسية للحرية الفردية، وأني لاستغرب أن يلجأ المؤلف إلى هذا الاستعمال، مع أنه ينادي في جميع أنحاء كتابه بالحرية الفردية حتى ولو كانت على حساب التنظيم الجماعي، أو سيطرة رأي الأغلبية على الأقلية. (المترجم)

وأنا لا أنكر أن من حق سيلان أن تكون أمة واحدة، ولقد قالت رئيسة وزرائها في السادس والعشرين من أبريل عام 1961 محاولة تبرير إعلان حالة الطوارئ في البلاد ما نصه: "علينا في مثل هذه الظروف أن نطرح جانبا خلافاتنا الدينية والسياسية فلقد حانت الساعة التي يتحتم فيها على الجميع أن يتحدوا لمواجهة أعداء الأمة وأعداء الشعب" ولعل هذا الطراز من البلاغة هو أسوأ أنواع المنطق القومي المستساغ، فالسيدة باندرانايكة تحاول أن تقول: أن من الواجب نبذ السياسة لتحقيق الوحدة القومية، وأن أولئك الذين ينادون بالتوفيق السياسي أعداء للشعب ولقد كان يعاقبه الثورة الفرنسية هم الذين خلقوا هذا الطراز من التعصب الذي مازال حيا حتى يومنا هذا.

"فعدو الشعب" يفقد جميع الحقوق المدنية، وهو من الناحية اللفظية خارج على القانون، ومنبوذ وراء حدود العدالة، وليس بينه وبين خسارة الحقوق الإنسانية إلا خطوة صغيرة. ترى ما نوع هذا الإنسان الذي يستطيع أن يكون في وقت واحد عدوا للأمة والوطن؟ أنه السياسي وهذا هو الرد السهل بالطبع. ولقد نشرت صحيفة (التايمز) اللندنية في عددها الصادر في الثالث من مايو عام 1961 تصريحا لعضو الشيوخ أس

. فاديسان أحد زعماء التاميل البارزين قال فيه "لا يمكن العثور على الحل الصحيح للمشكلة التي تواجه سيلان في اللجوء إلى قوة السلاح، ومن الواجب العثور على حل سياسي لمشكلة اللغة، هذا إذا أريد لسيلان أن تمضي قدما إلى الأمام" ومهما كانت حقائق القضية ووقائعها فإنها تشرح لنا خير شرح ماهية السياسة.. والحالات المخالفة لها. وأني لأعتقد أن في وسع الإنسان أن يقبل أكثر من مجرد الأهواء والحزازات تأييدا منه للحلول السياسية في كل لحظة وكل حين.

ولقد خلق الاستغلال والاضطهاد الأجنبيان القومية بدلا من إخمادها وليس ثمة من تشابه في الجنسية الموضوعية لغالبية الدول الأفريقية الجديدة على أي صعيد ممكن سوى صعيد وحدتها في مواجهة الطغيان ووحدتها العرضية التي خلقتها إدارات الحكم الأجنبي. ولم يسبق للقوميات الجديدة أن أقيمت على أي تاريخ مشترك سابق للسيطرة الأوربية ولقد نشأت القومية التي تعلمها الناس من أوربا تماما كالتصنيع، لتضفي ميزة إيجابية على الطموح السلبي المتمثل في الخلاص من الأجانب. ولقد كان هذا الطموح مشروعا كل الشرعية في بعض الحالات، وكان مجرد ثمرة فرعية من ثمرات المطالبة بالتمثيل السياسي على ضوء بعض الخطوط الديموقراطية العامة.

وفي وسع أية معاملة اضطهادية أن تخلق مجموعة من العنفوانات العاطفية. والسؤال الوحيد الذي يسأل هنا، بعد أن مضى ما مضى، هو: هل تستطيع هذه العنفوانات أن تتسامح مع الخلافات في وجهات النظر، بعد أن يخرج الأجنبي الدخيل؟ وكثيرا ما تحولت عادات النظام والوحدة والولاء والعنف، التي كانت تعتبر فضائل في حركات التحرير إلى رذائل بالنسبة إلى الحكومات الجديدة. ويصبح التضامن إلى الأبد فعلا، غاية في حد ذاته. ولابد من أن يستمر النضال ضد الاستعمار فترة طويلة بعد زوال الاستعمار نفسه[101] وذلك لأن العدد وحده هو القادر على خلق الوحدة التي يستطيع الحزب الحاكم عن طريقها، الخلود في الحكم ومن الواجب إقناع البلاد التي تحكم، بأنها تؤلف أمة، إذا أريد منها أن تحكم في نفس الدرجة من السلطة المركزية. كما تسمح سلطة الحكومة السابقة. وحيث تسبق المطالبة بالتمثيل السياسي المطالب المطلقة "للتحريري الوطني" تكون السلطة المحتلة والوحدة من الحكمة بحيث تخلق أنظمة سياسية وإذا ما تم تنفيذ هذا في الوقت المناسب،

(101) صـــــدق المؤلف فيما قاله هنا، وإن كان يريد أن يغمز لا أن يقرر حقيقة. فلقد عودنا الاستعمار، أنه إذا خرج من الباب، يود أن يعود من النافذة مستخدما كل الوسائل لتحقيق هذه العودة، وللإبقاء على سيطرته السياسية والاقتصادية والفكرية بعد زوال سيطرته العسكرية. وليس مثل الكونجو ببعيد. فقد خرج الاستعمار البلجيكي من الباب، ولما تبين له أن هناك ما يمنع عودته من النافذة، دبر مؤامرته بالتعاون مع الاستعمار العالمي التي أدت إلى مصرع لومومبا الشهيد، وإلى الوضع الانفصالي الذي أعلنه تشومبي في كاتانجا. (المترجم)

كما حدث في نيجيريا فعلا فإن السياسات الحرة قد تتعزز بتبدل الحكم. أما حيث يتم هذا في وقت متأخر، كما هي الحالة في غانا وكينيا فإن القضية ستظل موضع الشك، وقد تثبت عادات أولئك الذين ألفوا العنف عندما يحرمون من التعبير السياسي أنها أقوى من الأناة السياسية، وأقرب إلى قلوب الجماهير من عادات أولئك الذين أقنعوا أنفسهم بالعمل السياسي من الطراز القائم. أما إذا لم تخلق النظم السياسية أبدا– كما هو الوضع في الكونجو، فإن النتيجة ستكون الفوضى وقد يكشف انسحاب السلطة المحتلة عن وجود انقسامات دينية وأخلاقية وقبلية وإقليمية. وهي انقسامات لا يمكن السيطرة عليها بالجهاز السياسي القائم فقط ولا بالسيطرة عليها عن طريق استخدام عقيدة قومية مركزة يبشر بها بمساعدة جيش قومي ولهذا قد تقوم ظروف لا تكون السياسة فيها ممكنة مباشرة ولكن ليس ثمة من ظروف يكون فيها المجتمع على رأي واحد لو سمح لكل إنسان بأن يقول ما يراه، وهو أن السياسة ليست بالشيء المستحب.

وليس من الضروري أن تكون العنصرية مرتبطة بالقومية فهما متعارضتان من الناحية الشكلية حقا. فالعنصرية أسطورة جسدية تكون طريقة التعبير عنها شبه علمية، أما القومية فأسطورة عقلية يكون التعبير عنها ثقافيا وتاريخيا، وفي وسع العنصرية أن تعمل على تجزئة أية أمة، كما في الولايات المتحدة حيث ينظر إلى الزنوج نظرة اليأس من إصلاح أمريكيتهم بالنسبة إلى عاداتهم وآمالهم، أو في ألمانيا حيث كان اليهود مواطنين طيبين متحمسين لألمانيا في حربها وسلمها منذ أواسط القرن التاسع عشر، إلى أن جاء النازيون فجعلوا من المتعذر عليهم البقاء فيها[102] والتفكير العنصري والتفكير الطبقي هما العقيدتان الضخمتان الوحيدتان اللتان تدعيان لنفسيهما حمل مفتاح التاريخ، وحمل الخطة التي تشفي جميع العيوب التي يشكو منها الجنس الإنساني.

---

(102) يختلف رأي المؤلف هنا عن رأي النازيين الذين اعتبروا يهود ألمانيا مسئولين عن خسارة ألمانيا للحرب الكونية الأولى، وعما لحق بها من كوارث اقتصادية بعد الحرب على اعتبار أن الرأسمالية الكبيرة في ألمانيا كانت محصورة في أيدي اليهود الذين ترابطت مصالحهم مع الرأسمالية العالمية التي يؤلفون جزءا منها، وعلى اعتبار أن يهود الألمان تعاونوا مع الحلفاء الغربيين بعد حصولهم على وعد بلفور من بريطانيا لضرب ألمانيا. (المترجم)

فالعنصرية كالماركسية تشيع للقومية نابع عنها، ويعيش كالطفيليات عليها وليستا شرطين استهلاليين لها على الإطلاق، وتبدو النظريات العنصرية نافعة لطراز معين من القوميين، وقد يستخدمها هذا الطراز بمنتهى اليسر والبساطة دون أن يرى حتى الفرق بينهما وبين نظرياته القومية، وقد يعمل على إخراج بعض الشياطين من قماقمها ثم يعجز بعد ذلك عن الخلاص منها، فالعنصرية هي الانعكاس المميز للقومية وهي الانحراف عنها، إذ أن القومي حقا هو الذي يؤمن بالمساواة بين الأمم، ولقد بشر مازيني بحق كل شعب في أن يؤلف دولته القومية وبأن واجب كل أمة عدم اضطهاد غيرها، ومن هنا يتبين أن القومية لست عقيدة بالتحديد المفهوم للعقيدة، فالتاريخ كله تاريخ قومي، ولكن كل تاريخ قومي فريد في ذاته، وليس ثمة طراز وحيد صادق للحياة القومية، وإنما هنالك في أسوأ الحالات مجموعة من التعصبات القومية لكن القومية تميل إلى الفكر العقائدي عن طريق التقليل من قيمة النشاط السياسي وزرع الألغام في طريقه، وذلك بإزالة الفروق بين كل ما هو خاص وعام، فكل عمل يجب أن يكون على الصعيد القومي وهناك طريقة قومية في عمل كل شيء، بل يجب أن يعمل كل شيء وفقا للطريقة القومية، وفي وسع العنصرية أن تؤمن العقيدة الكاملة للأمة بحيث لا تجعل منها مجرد واحدة بين أنداد، بل الأولى بين الأنداد،

أو الفصيلة المتفوقة بين مجموعة من أصائل الخيول وفي وسع العنصرية أن تضفي على الأمة مهمة القيام بدور فريد في التاريخ العالمي، وأن توحي لها بدعوى التفوق على الأقوام والأمم الأخرى وفي وسعها أيضا أن تقيم الأحلاف بين الأمم، فلقد ظهرت العنصرية الانجلو ساكسونية في الكتابات التاريخية للانجليز والأمريكيين وحتى الألمان في أواخر القرن التاسع عشر، وتبشر القومية العربية اليوم بوحدة الدم والعنصر والتسلسل التاريخي، كما تهدد القومية السوداء بالظهور في بعض أجزاء أفريقية ضد القومية البيضاء. فإذا أرادت أمة أن تتجاوز ما تظنه حدودها الإقليمية الطبيعية أو أن تنكر على مجموعة ضخمة من رعاياها التابعين لها حقها في الحصول على وضع قومي لها فإنها تحتاج إلى مبرر يتخطى حدود القواعد النظرية للقومية ولا يترك الحق المتكافئ لجميع الأمم في أن تؤلف دولا مستقلة أي مجال للتوسع الإقليمي لأمة من الأمم ومن هنا تغدو العنصرية نظرية تعتمد عليها أية أمة في اضطهاد الأمم الأخرى وكانت الإمبراطورية تمثل قبل ظهور عصر القوميات حكم مجموعة من الشعوب المختلفة ضمن إطار وحدة حكومية واحدة يبرر وجودها إما على أسس دينية كالقول بأن للإمبراطور واجبات مقدسة، أو على أسس مصلحة كالقول بأن الإمبراطورية تضمن التكافؤ أمام القانون وتضمن عدالته واستتباب النظام، و

ولكن بعد أن حطمت القومية هذه الامتيازات كلها لم تعد هناك من قوة تعرض التفوق الطبيعي لشعب من الشعوب على شعب آخر سوى قوة النظرية العنصرية. وكان الاستعمار هو الشكل القومي لبناء الإمبراطوريات ولو كان في وسعنا أن نفصل بين الحوافز الاقتصادية للاستعمار وبين المبررات العنصرية لبات العالم في وضع أسعد، وإن كنت لا أتوقع مطلقا قيامه.

وتعتبر قومية الدول العريقة متحررة من أخطار القوميات الجديدة، ولقد كانت بريطانيا والولايات المتحدة وهولندة وسويسرة والسويد وحدات إقليمية لها أسسها الشرعية الثابتة ولها جذورها الوطنية، قبل نشوء القومية وقبل ظهور العنصرية وحتى قبل قيام الثورة الصناعية، وهي الأمور الثلاثة التي تؤلف الأجواء المعقدة للغاية بالنسبة إلى الدول الجديدة. ولم تكن ثمة حاجة لأن تخلق القومية الوحدة في هذه الدول، لأن الوحدة كانت قائمة فيها، وعندما هبت رياح القومية عليها لم يكن في الوسع تمييزها في داخل هذه الدول عن الوطنية ولقد عرضت الاستعمارية البريطانية مرة واحدة النظم السياسية الداخلية في بريطانيا لخطر بالغ على النحو الذي خنقت فيه الاستعمارية الألمانية الليبرالية الألمانية وحالت دون نموها، ولم تكن القومية في بريطانيا إلا ملخص تجارب موجودة، ولم تكن في يوم من الأيام قوة ثورية. وكانت الأمة تعرف في بريطانيا

بوحدة الحكم، إذ أنها تضم أيضا الويلزيين والاسكوتلنديين وبعض الأيرلنديين، أما الدولة فلم تعرف قط فيها على صعيد الأمة، وكانت أيرلندة وحدها بالطبع الاستثناء الكبير المرعب، فلم تكن أيرلندة في الحقيقة إلا أرضا محتلة تحكم بالقوة بعد أن تم هجر الأساليب السياسية لأول مرة في عام **1800** بإلغاء البرلمان الأيرلندي، وبعد أن تحولت هذه الأساليب إلى مجرد هزء وسخرية بإبعاد الكاثوليك عن حياة البلاد السياسية ولقد كانت أيرلندة من عدة نواح مختبر القومية الحديثة ووارثة النظريات القومية القديمة التي سبقت عام **1848**، والمتنبئة بالممارسات القومية الجديدة في عصر انتهاء الاستعمار وهي وسط بين حالة المستعمرة المحتلة التي أدى احتلالها إلى وحدتها وبين حالة الأقلية القومية المضطهدة المقيمة في أراضي دولة تمثل أمة، ولقد نشأ الخطر الوحيد العظيم الذي هدد السياسة في بريطانيا من القصة الأيرلندية

عندما لم تكتف معارضة المحافظين في عامي 1913 و1914 بالإغضاء عن انفصال أيرلندة بل ساعدت على تحريض الجيش على العصيان والامتناع عن تأدية واجبه في فتنة كوراج Curragh[103] عندما أعلن الضباط رفضهم تنفيذ الحكم المحلي في مقاطعة الستر البروتستانتية، وكادت الحرب الأهلية تنشب في تلك الآونة في بريطانيا عندما واجهت قومية أيرلندة الكاثوليكية[104] فجأة قومية انجليزية محافظة لا تقل عنها تعصبا وإن كانت مؤقتة وهي قومية كانت تبدو في تلك اللحظة غير وطنية حتما وبجلاء.

---

(103) إسم يطلق على فتنة حدثت في معسكر كوراج بقيادة الجنرال هوبرت غاو وغيره من الضباط ففي العشرين من مارس عام 1914 قدم الضباط استقالاتهم واحتجاجا على احتمال إرسالهم لفرض نظام الحكم المحلي على شمال شرقي الستر، وقد أحدث هذا العمل أزمة سياسية من الدرجة الأولى.

(104) لا أدري كيف يسمح المؤلف لنفسه بتسمية قومية أيرلندة بالكاثوليكية. فالمذهب الديني لا يمكن أن يؤلف قومية، وإلا كونت فرنسا وإيطاليا وأسبانيا والبرتغال وجميع دول أمريكا اللاتينية قومية واحدة لأنها مشتركة في المذهب الكاثوليكي وعلى الرغم من أن اختلاف الأيرلنديين الكاثوليك في مذهبهم عن الانجليز البروتستانت كان عاملا من عوامل مطالبتهم بالانفصال عن انجلترا، إلا أن هناك عوامل قومية ضخمة تتعلق بالوجود القومي واختلاف اللغة والعنصر والتاريخ هي التي أدت الدور الأساسي في هذا الانفصال. (المترجم)

والقومية الأمريكية أيضاً حديثة عهد بالنشوء، إذ أنها جاءت بعد تلك العبقرية السياسية العظيمة التي حولت مؤتمر المستعمرات الثلاث عشرة الثائرة إلى اتحاد تعاوني (فيدرالي) ولم تعتمد الوحدة منذ بداية عهد الاستقلال على شعور فريد من اللغة المشتركة أو الدين أو الأصل المشتركين، فجميع هذه العوامل كانت منذ البداية واضحة الاختلاف إلى حد يثير الفوضى، ولقد تمثل الوجود القومي في الدستور نفسه وفي المبادئ السياسية التي انطوى عليها إعلان الاستقلال، وهكذا كانت الوحدة الأمريكية اتفاقا سياسيا قبل كل شيء عقد بين الولايات الثائرة التي اتفقت على أن تحكم وفق نظم سياسية متفق عليها وبعبارة أخرى كانت السياسة نفسها هي حجر الزاوية الذي بنيت عليه الوحدة القومية الأمريكية، ولم تظهر القومية الثقافية إلا في ذاكرة الإحياء من الناس. ولقد ظل التاريخ القومي مفقودا أمدا طويلا في حياة الجمهورية ولم تنشأ القومية إلا بعد أن تحطم هذا العقد السياسي على صخرة مشكلة الرق ولكن هذه القومية أيضا كانت قومية اتحادية لا قومية "دولة واحدة" ولقد تحدث الناس في القرن التاسع عشر بشيء من النقد عن شراسة وطنية اليانكي Yankee[105]

([105]) اصطلاح يطلقه الأوربيون على كل من ولد في الولايات المتحدة، وقد ظهر هذا الاصطلاح لأول مرة في حرب الاستقلال، ولا يعرف أصله تماما.

وأن أشاروا أيضا إلى افتقار هؤلاء إلى الإحساس بالدولة. وتم الحفاظ على الاتحاد، وكان هذا الحفاظ دليلا على أن في وسع الدولة الحرة أن تحمي نفسها. وكانت القومية التي نشأت لتبرر استخدام السلطة السيادية في بلاد واضحة التجمع خصما حقيقيا للعنصرية، ولو قدر النجاح لثورة ولايات الجنوب لقرأ طلاب العنصرية تدفقا متنافر النغمات من جوقة أساتذة كليات الجنوب. بدلا من حماقات جوبينو Gobinau[106] وهوستون ستيوارت تشمبرلين[107] الموزونة النغمات.

([106]) الكونت جوزيف دي جوبينو **1816– 1882** دبلوماسي وكاتب فرنسي عمل في عدة وظائف قبل أن يختاره وزير الخارجية دي توكفيل مديرا لمكتبه، وعمل في السلك الخارجي الفرنسي في عدة عواصم ثم تقاعد في عام **1876**. تركزت شهرته في كتاباته ومن أشهر مؤلفاته "سكاراموش" "وذكريات رحلة" "والآسيويون الجدد" وقد ذاع صيته في ألمانيا لكتابه المشهور "عدم التكافؤ بين الأجناس البشرية" وجعل فيه من العنصر النوردي العنصر السيد مما أكسبه صداقة واجنر ونيتشه. وكان كتابه من الأسس الفكرية التي اعتمد عليها هتلر في نظريته العنصرية.

([107]) هوستون ستيوارت تشمبرلين (**1855– 1927**) مؤلف انجليزي الأصل. ألماني التجنس. ولد في هامبشاير لاب كان أميرالا في البحرية البريطانية. أصبح محاضرا للفلسفة في جامعة فيينا، كتب تاريخ حياة واجنر وتزوج من ابنته. وقف على صف ألمانيا في الحرب الكونية الاولى، وتجنس بالجنسية الألمانية في عام **1916**. كان من أشد دعاة اللاسامية وتفوق العنصر الألماني وقد اقتبس هتلر الكثير من أفكاره من كتبه التي أشهرها "أسس القرن التاسع عشر" "وعبقرية كانت". (لمعرفة المزيد من التفاصيل عن جوبينو وتشمبرلين راجع كتاب تاريخ ألمانيا الهتلرية من تعريب المترجم).

وتتضح في كندا الحقيقة القائلة بأن القومية ليست شرطا ضروريا مسبقا للوحدة القومية، فلقد كانت دوافع الوحدة في عام **1867** عسكرية واقتصادية وكان ثمة خوف واقعي من التوسع الأمريكي، وكانت ثمة حاجة حقة إلى توسيع الاتجار بين المستعمرات عن طريق الاشتراك في مد سكة حديدية تعبر القارة هذا إذا شاءت المستعمرات المختلفة ألا تغدو معتمدة كل الاعتماد على جارتها القوية، وكان نجاح الوحدة النتيجة الطبيعية للأنظمة السياسية القائمة، وللعادات الموجودة في مختلف الولايات والمستعمرات. ولقد ضمت أيضا بعض الفقرات القاسية وإن لم تنطبع بالطابع الثوري لقومية من أعنف القوميات وأكثرها تحديدا في العالم وهي قومية الفرنسيين الكنديين في كويبيك.

ولعل السبب في ذلك هو وجود ساسة عظماء في كندا الفرنسية. ولقد نطق السير ويلفريد لورييه Laurier[108] بالحقيقة السياسية المجردة عندما قال لمواطنيه الكنديين في عام 1877 ما نصه "أنكم تريدون انتظام الكاثوليك جميعا في حزب واحد دون أن تكون هناك رابطة أخرى أو أساس آخر سوى الديانة المشتركة. ولكن ألم تفكروا أيضا أنكم بعملكم هذا ستحملون البروتستانت أيضاً على الانتظام جميعا في حزب واحد، وبذلك تفتحون الباب على مصراعيه لنشوب الحرب، الحرب الدينية، وهي أفظع أشكال الحروب بدلا من هذا السلام وذلك الانسجام اللذين يسودان الآن العناصر المختلفة بين السكان الكنديين؟" أما أولئك الذين ينادون اليوم بالحاجة إلى قومية كندية، فإنهم يعنون بها مجرد الوطنية أي حب الناس لبلادهم التي تضم في الواقع أمتين رئيسيتين أو أنهم يشغلون أنفسهم بمهمة مضحكة لا لزوم لها، أما أن هذه المهمة مضحكة، فلأنها مجرد شكل من أشكال المحاكاة وأما أنها لا لزوم لها، فلأنها دفاع غير ضروري عن السياسة المجردة ضد ما تحتله القومية من مكانة خطرة في كل مكان. والحكم على الظروف الواقعية على صعيد نظرية بنيت على أساس أوضاع أجنبية غريبة.

(108) السير ويلفريد لورييه– 1841– 1919 سياسي كندي ليبرالي. ولد على مقربة من مونتريال من أسرة فرنسية. درس في جامعة ماكجيل ثم عمل في المحاماة. انتخب عضوا في البرلمان الكندي ثم أصبح وزيرا للأراضي في حكومة ماكنزي. أصبح في عام 1877 زعيما لحزب الأحرار. كان دائماً من أنصار حرية التجارة. وأصبح في عام 1896 رئيسا للوزراء وظل في الحكم حتى عام 1911 حيث خذل في آخر انتخابات اشترك فيها. (المترجم)

ولا تضطر الدول القومية القديمة التي نمت بفضل السياسة إلى التخلي عنها أي عن السياسة إلا في أوقات الأزمات. وقد لا تكون هذه الأزمات أكثر من مجرد حاجة الدولة الرئيسية للحفاظ على نفسها في وجه الأخطار الواضحة والراهنة، ولكن عندما يتم هذا باسم القومية فهناك خطر بأن تظل هذه العواطف بعد انتهاء الأزمة نفسها. وقد يعيش كره الأجانب بدون وجود القومية، أما إذا وجدت القومية فإن مركب عداء الأجانب يغدو نظرية محترمة في وسعها أن تشوه الأناة السياسية العادية تشويها خطيرا. ومهما أوضحت أغراض الحرب المحددة إيضاحا رصينا متزنا فإن طبيعة الصراع قد تتخذ شكلا قوميا، وهنا لا يكون الصراع ضد بعض أعمال العدو وسياساته وإنما يكون ضد شعب العدو نفسه، وتكون النتيجة أن تسويات الصلح لا تكون تسويات سلمية، وإنما أدوات للثأر القومي، بدلا من أن تكون أدوات للترضية السياسية. وقد فشلت معاهدة فرساي في تهدئة أوربا، وذلك لأنها خلقت –كما يقول بعضهم– عددا أكبر من اللازم من الدول القومية ومعظمها أضعف من أن يقف على قدميه وحيدا، ولأن القوميتين الفرنسية والبريطانية عاقبتا الألمان بفرض غرامات اقتصادية ضخمة عليهم مما ضمن لهما عدم الاستقرار السياسي في ألمانيا وسياسة الثأر ليست سياسة على الإطلاق، فالثأر تجاهل للغد في محاولة فاشلة لحمل الحاضر على إزالة شقاء بات في عداد الماضي.

ولقد دفعت القومية الحلفاء على العمل ضد مصالحهم القومية نفسها، ولقد ضمنوا بمعاملتهم ألمانيا على أنها تضم شعبا مجرما يستحق العقاب حمل جميع الألمان على الشعور بأن كرامتهم القومية قد انتزعت منهم. وأنهم لن يستردوها إلا بإلغاء معاهدة فرساي، ولا يرغب القومي على النقيض من الجماعي في أن يضع يده بصورة كاملة على دولة تم احتلالها ليحطمها، ويعيد بناءها من جديد على النحو الذي تصوره مكيافلي كالحل الوحيد، ولكنه يشغل نفسه بحماسة في أن يقتلع منها أسنانها ليخلفها هادئة بعد ذلك. دون أن يدوس على أقدامها ويقتلع منها فؤادها، مكتفيا بازدراء وجودها كله. باذرا في فمها أسنان التنين من جديد، ليعود الأجيال التالية فتنعم بها. وليست إدانة فرساي بالطبع تبريرا لدافع كل من عمل على نقضها من النازيين في ألمانيا ودعاة الترضية في انجلترا. ولا يعني القول بأن القومية قد فشلت في عام **1919** في أن تعمل لمصلحتها، ففي قيام الألمان بإثارة الحروب وراء حدود وجودهم القومي، وزجهم بحملات الغواصات غير المحدودة في المحيطات ورسمهم الخطط لاستعمار بولندة استعمارا استيطانيا، ودفع البولنديين إلى الوراء لإسكانهم هناك الدليل على عدم وجود هذا الفشل، لكن صاحب السلطان هو حامل المسئولية، والسلطان السياسي هو الكابح لطفيان السلطان، ولقد هتف بيرك ذات يوم قائلاً: "ليس المهم هو ما يسمح لي القانون بعمله، بل المهم هو ما يلزمني العقل والإنسانية والعدل بعمله وهل يكون العمل السياسي أسوأ ما يفعله الإنسان لمجرد أنه عمل كريم وسخي؟".

ومن الصعب على المرء أيضاً ألا يعتبر أن مطالبة ألمانيا بالاستسلام بلا قيد أو شرط في عامي 1944 و1945 لم تؤد إلى إطالة الحرب بشكل وحشي ولم تجعل عملية إعادة البناء شيئا شاقا وصعبا، ولم تكن كذلك ثمرة قومية تجاهلت مؤقتا كل منطق سياسي مألوف، ويبدو لي أن هذه المطالبة قد استخدمت المنطق نفسه اليائس الذي يتذرع به العدو الجماعي. ولقد كانت هذه المطالبة إغراقا في شهوة القصاص، لا ممارسة للنزاهة السياسية وقد استندت إلى شعار جماعي زائف بأن جميع الألمان حقا هم نازيون وعلى الرغم من فصاحة القول، بأنه لو لم تكن المائدة التي وضع العقيد ستوفنبرج Stauffenberg[109] قنبلته تحتها متينة كل تلك المتانة، ولو قتلت القنبلة هتلر فإن من الصعب على المرء أن يعتقد بأن أمريكا وبريطانيا ماكانتا لتسمحان ببعض الشروط السياسية التي تخفف من حدة افتراضات "الاستسلام بلا قيد ولا شرط" غير السياسية

(109) العقيد الكونت فون ستوفنبرج كان أحد كبار المتأمرين على حياة هتلر. وقد عهد إليه بنسف مقر قيادة هتلر في بروسـيا الشـرقية في عام 1943 في أثناء وجوده مع كبار قادته العسـكريين، لتقوم الثورة بعدها في برلين ويتسلم المتآمرون الحكم، ولكن قنبلته لم تؤد إلى قتل هتلر وإن أصابته بجراح، وفشـلت المؤامرة وقبض على زعمائها الذين أعدم معظمهم وبينهم عدد من كبار القادة العسكريين.

فإن هذه الفصاحة نفسها ثبطت في ذلك الحين من عزيمة المعارضة الألمانية النامية، ولكن كان ثمة كثيرون أكثر صوابا من اللورد فانستيارت Vansitiar[110] راغبين في تعزيز شكنا هذا، ولنعد إلى دراسة كتاب جدلي ظهر في عام 1945 لكوينتين هوج Quintin Hogg الذي أصبح يسمى باللورد هيلشام[111] وعنوانه "لم يكن اليسار على حق أبدا" فلقد قارن هوج بين فقرتين وردتا في خطابين في مجلس العموم في عام 1944، وفي وسع كل إنسان شريف أن يرى المنطق الرصين في الفقرة الثانية إذا ما قورنت بالمثالية الشرسة في أولاهما. نقل هوج في أولى الفقرتين عبارة لأنورين بيفان Aneurin Bevan[112] قال فيها: "وبدلا من أن نعتبر الألمان جميعا مختلفون كل الاختلاف عنا دعنا نعتبر غالبتيهم ضحايا لا يختلفون عنا للعهد النازي،

[110] اللورد فانســــيتارت. كان وكيلا لوزارة الخارجية البريطانية إبان الحرب العالمية الثانية وقبلها وأدى دورا كبيرا في الســـياســـة العالمية في هذه الفترة وقد منح لقب اللوردية بعد تقاعده في نهاية الحرب. (المترجم)

[111] اللورد هيلشـــام ولد عام 1872 محام وســياســي بريطاني مشــهور، درس في أيتون وعمل في المحاماة. انتخب عضــوا في البرلمان عن حزب المحافظين في عام 1922 وعين نائبا عاما في حكومة المحافظين، وأصبح وزيرا للعدل، ثم رئيسا لمجلس اللوردات حتى عام 1938.

[112] زعيم كبير من زعماء حزب العمال البريطاني، وكان زعيم الجناح اليســـاري فيه قبل أن يموت عام 1962. ومن أشهر خطباء مجلس العموم، وكان وزيرا في الوزارة الائتلافية إبان الحرب الثانية، وفي وزارة حزب العمال بين عامي 1945– 1950. (المترجم)

وأنهم سيسلكون ما نسلك نفسه تقريبا عندما تنتهي الحرب". وقد يكون بيفان قد غالى في قوله بعض الغلو، ولكن هوج الضحل راح بعد ذلك ينتقل مزهوا قول السير أنطوني أيدن: "أن العامل الأساسي الذي يجب أن نذكره دائما عندما نقرر خططنا بالنسبة إلى المستقبل، هو أن الطبيعة الألمانية تجعل من سلطان الدولة الذي لا يناقش الأمر الأول الجدير بالاعتبار، وما لم نفهم هذه الحقيقة فإننا لا نستطيع أن نفهم الأساس الذي قامت عليه العقيدة النازية والذي أتاح لها بيسر وسهولة هذا الفرض المطلق. فلقد قبلها الألماني العادي لأنها عبرت بشكل استفزازي عن الإيمان الذي حمله الألماني العادي منذ أكثر من مائتي عام" أن هناك بعض الإغراقات المفجعة في تبسيط الأمور. لا يستطيع الإنسان أن يفسرها دون أن يخلط الجد بالهزل، ولكن هذا القول الأخير يعتبر مثلا واضحا لا لانهيار المنطق السياسي المتباين أمام قومية الحرب انهيارا كاملا لحسن الحظ، بل للضرر الجزئي الذي لحق بهذا المنطق أيضا، ولقد عادت التقاليد السياسية إلى تأكيد وجودها من جديد وذلك لأن النصر قد أفقد "المشكلة الألمانية" بساطتها السطحية وظهر الألمان على حقيقتهم، أنهم ليسوا متشابهين جميعا.

وهكذا قد تكون القومية سياسية أولا تكون، وهي تعرض أخطارا واضحة، ولكنها ليست من النوع الذي لا يقهر والذي يهدد الحكم الحر، ولقد انتقد اللورد أكتون آراء ستيوارت ميل في القومية انتقادا ذاع أمره، نقل فيه أولا عبارة "لميل" قال فيها: "من الشروط الضرورية بصورة عامة للنظم الحرة أن تنسجم حدود الحكومات انسجاما كاملا مع حدود القوميات". ولقد رأى أكتون أن هذا القول يصور رأياً غير جدير بالاحترام ولا يصلح للتطبيق بصورة عامة، ولكن "ميل" كتب أيضاً يقول: "حيث يوجد أي إحساس بالقومية بصورة قوية تقوم حالة تبدو ضرورية منذ الوهلة الأولى لخلق حكومة قومية". ثم مضى يقول: "وتكاد الأنظمة الحرة تكون مستحيلة، في بلاد تتألف من قوميات مختلفة". ولا ريب في أن ميل يعالج هنا شيئا أبعد من آراء حزب الأحرار القديمة عن القومية والوطنية، واعترافه بالدولة القومية استنتاجي وعملي لا عاطفي قومي أو مبدئي. وهكذا نرى أن رد أكتون المشهور العابر إذا جاز لنا أن نسميه كذلك قد أخطأ إصابة الهدف إذ قال "لو أخذنا إقامة الحرية على أنها غاية المجتمع المتحضر فإن علينا أن نصل إلى نتيجة واحدة وهي أن الدول التي تضم قوميات مختلفة وواضحة الاختلاف كالإمبراطوريتين البريطانية والنمسوية،

والتي لا تضطهد هذه القوميات هي إلى حد كبير الإمبراطوريات الكاملة. والدولة التي تعجز عن إرضاء مختلف العناصر التي تضمها تحكم على نفسها بالموت، والدولة التي تعمل على طرد بعض هذه القوميات أو امتصاصها أو إزالتها تحطم ما فيها من حيوية. والدولة التي تعجز عن ضمها كلها في بوتقتها تخلو من الأساس الرئيسي لاستقلالها الذاتي". ولا ينقل نقاد ميل فقرة أكتون هذه بكاملها وذلك لأن الجمل الأخيرة توضح إيضاحا لا يقبل الشك في أكتون نفسه رأى قوة القومية كالأساس الرئيسي للحكم الذاتي، ولكنه أيد شكلا من أشكال النظام الاتحادي النمسوي أو النظام الإمبراطوري البريطاني يسمح باستقلال ذاتي محلي كبير. أما الحالتان اللتان استشهد بهما للتدليل على رأيه فليستا في رأيي بالنموذجين الصالحين لنشوء الدول، وهكذا فإن هذا النقاش لم يكن في يوم ما ولن يكون نقاشا للمفاضلة بين القومية والحرية السياسية، والمشكلة التي تواجهنا هي في رأيي طريقة الحفاظ على السياسة في مضمون قومي طاغي الصورة.

وفي وسع القومي أو المتشيع له أن يرى أن في وسعه الحصول على الحرية القومية والحرية السياسية في وقت واحد. ولكن علينا أن نذكر المشيع على وجه الخصوص في أكثر من مناسبة بأن وقت العدالة الثورية قد لا يطول إلى الأبد. وأن من حق القومية في وقت ما أن تقول: أن الدول القومية هي خير تربة صالحة لنمو الحرية الشخصية وازدهارها، ولكن علينا أن نقيم الدليل على صحة هذا الادعاء إذ أنه ما زال متأرجحا بين كتفي الميزان في طول العالم وعرضه، بل كثيرا ما أقيم الدليل على عدم صحته. فإسرائيل مثلا التي أنشئت في خضم دعوة قومية من أعنف الدعوات والتي أقيمت على العنف،

والتي تعيش في خوف تضم كما يبدو سياسات حرة[113] أما غانا التي نشأت نشأة أسهل، والتي لا يهددها أحد فتبدو في خطر من ضياع الحريات فيها[114] ترى ما السبب؟ ربما كان السبب قائما في أنه على الرغم من معادلة هذه الفروق الواضحة بين تاريخين ووضعين، فإن حقيقة بسيطة تظل قائمة وهي أن بعض البلاد قد تصمم على التمسك بالحرية السياسية والكيان القومي في وقت واحد. وربما كان الذين عانوا أقسى أنواع الاضطهاد

([113]) أن القول بأن إسرائيل تضم سياسات حرة مغالطة واضحة فكيان إسرائيل يقوم على التعصب العنصري، لأن الصهيونية فكرة عنصرية عدوانية. ولا يمكن لأية دولة تقوم على الأساس العنصري المتعصب أن تكون حرة في سياساتها، ولعل أصدق دليل على ما نقول هو ما يعانيه العرب من ظلم واضطهاد في إسرائيل نتيجة سياستها العنصرية، وكذلك المسيحيون المقيمون فيها.

([114]) يظهر إكثار المؤلف من الحديث عن ضياع الحريات في غانا حرقته، عاكسا فيها حرقة الانجليز الاستعماريين على خروج غانا بعد استقلالها على إرادتهم، وإتباعها سياسة مستقلة نابعة من إرادتها وحدها، وكان الانجليز يأملون بعد أن نالت غانا استقلالها أن تظل على ولائها فهم، وأن ينفذوا إليها من النافذة بعد أن خرطوا من الباب ليظلوا مسيطرين على اقتصادها ومن ثم على توجيه ساستها. وحقيقة الأمر في غانا أن الحكومة فيها اكتشفت مؤامرات قام بها بعض الزعماء القبليين والإقطاعيين من عملاء الاستعمار الذين يسمون أنفسهم بالمعارضة إخفاء لنياتهم الانفصالية فحاكمتهم وعاقبتهم.

وأعنفه أشد تعلقا بالحرية الشخصية من أولئك الذين لم يعرفوا إلا المهانة والإجحاف والذين يقللون من قيمة الحرية في سعيهم للثأر القومي والمكانة القومية[115]. ولقد صدق تفاخر بيدرايج بيرس Pedraiq Pears[116] عندما قال: أنه يؤثر أن يكون سجينا في أيرلندة الحرة على أن يكون حرا في أيرلندة التي يحكمها الأجنبي.

"ومشي بارنيل في طريقه... وقال لرجل يحييه..

أن أيرلندة ستحصل على حريتها... في حين ستظل أنت تكسر الحجارة".

---

(115) أعتقد أن هذه المقارنة التي يعقدها المؤلف بين غانا وإسرائيل سخيفة كل السخف إذ لا وجه للمقارنة بينهما إطلاقا، فبينما تقوم غانا على سياسة قومية متفتحة تهدف إلى تحقيق الوحدة الإفريقية، تقوم إسرائيل على سياسة دينية عنصرية متزمتة، لا أثر للطابع القومي فيها وذلك لأن اليهودية دين لا قومية. (المترجم)

(116) هنري بيداريج بيرس (1879– 1916) سياسي وأستاذ أيرلندي– ولد في دبلين واشترك في الحركة القومية منذ صباه وكان عضوا في منظمة (سين فين) أنشأ مدرسة خاصة لتدريس القومية الأرلندية، كما أسس جمعية "أيرلندة الفتاة" أصبح في عام 1916 عند نشوب الثورة القائد العام للجيش الجمهوري الأيرلندي ورئيس الحكومة المؤقتة، وعندما أخمدت الثورة اعتقل وأعدم. (المترجم)

انتصار السياسة على التقنية

هناك خطر أعظم يهدد السياسة، وهو يمثل في الرغبة الملحة إلى اليقين بأي ثمن، وقد تبدو هذه الفكرة مطلقة وعامة إلى حد كبير، ولكنها قوية وتؤلف الجذر العميق المتين لكثير من الاعتقادات البسيطة والعقائد المدروسة. ولقد درسنا حتى الآن أنماط الحكم التي توجد أمثلة واقعية أو محتملة الوقوع منها، ولقد عرضت لنا هذه الأمثلة اقتراحات محدودة ومختلفة الدرجات لطريقة العمل، وإن لم تعرض لنا بدائل مقبولة عن الحكم السياسي ولكن هناك في جميع هذه الأمثلة وحتى في العهود الحرة، مجموعة من الفكر البالغة الإطلاقية تمتاز بعصريتها وتبدو حتمية، وهي قادرة على تحطيم أي اعتقاد في الطريقة السياسية لتنظيم المجتمع، وقد تكون هذه الفكر إلى حد واضح كل الوضوح في مصلحة جماعات معينة، أي أنها اليقين الذي تود أن تفرضه هذه الجماعات على غيرها، ولكنها قد تلاحق بشيء كثير من عدم الاكتراث المتعالي، وذلك لأن الناس يعتبرونها صحيحة، وهم يقولون: أنها لابد أن تكون صحيحة، لأن عالمنا العصري كله ينظر إليها على أنها مستندة إلى العلم.

وفي إمكاننا أن نطلق على هذا الفصل من الكتاب عنواناً آخر. وهو انتصار السياسة على العلم". أو على "الإدارة" فالعلم والتقنية، والإدارة أسماء يفهمها جميع المشتغلين في مجالات تفرض عليهم كراهية السياسة فرضا، ولكنها تبدو للكثيرين رموزا مترابطة تؤلف في مجموعها أسلوبا من الفكر يتصور أصحابه أنه قادر على إنقاذ البشرية كلها من الافتقار إلى اليقين، ومن تخمة الحلول الوسط التي تبشر بها السياسة وقد يحمل هذا الاعتقاد وسط الجهل المدهش بحقيقة ما تنطوي عليه نشاطات العلم والتقنية أو الإدارة، ولكنه على أية حال بالغ التأثير وشديد الإقناع، والتقنية على أية حال حجر الزاوية في جميع هذه النظريات الوهمية التي تحاول أن تعيد للسياسة المجردة مكانها وأن تطورها، وتخلق التقنية صورة تطبيق المعرفة العلمية في إدارة المجتمع. وكثيرا ما يتحدث الناس عن منافع العلم، وهم يعنون في الحقيقة منافع التقنية، وهم يتحدثون أيضا عن وجوب وجود الإدارة منفصلة عن السياسة، وذلك لأنهم يعتقدون في الواقع أن القضية مسألة تقنية ليس إلا، والتقنية بالطبع هي مجرد النشاط في تطبيق المبادئ العلمية على إنتاج الأدوات والسلع، سواء أفهمت هذه المبادئ فهما كاملاً أم لم تفهم، ولكنها سرعان ما انعكست لتغدو عقيدة اجتماعية، وتقول التقنية: أن جميع المشاكل المهمة التي تواجه الحضارة الإنسانية، مشاكل تقنية ولذا ففي الإمكان حلها جميعا على أساس المعرفة القائمة أو المعرفة المنتظر الوصول إليها بسرعة.

هذا إذا توافرت جميع المصادر الكافية لحلها، وهذه العقيدة واسعة الانتشار جدا وهي من القوة بحيث تبدو للكثيرين في خاركوف أو في ديترويت في بيرمنجهام أو في هانكاو ذاتية الوضوح كاملة بدلا من أن تكون قسرية أو محدودة أو خاصة.

وعلى المرء أن يعترف مرغما أن هناك مواقع يتردد المرء في مهاجمتها بسبب طراز الحلفاء الذين قد تجتذبهم هذه المراكز، وهذا الفصل الذي اكتبه هو انتصار السياسة على الاختصاص لا على العلم، وعلى التقنية كعقيدة لا كنشاط عملي. ولست براغب في إرضاء تلك الفئة من المثقفين البريطانيين المحدودي الأفق الذين يؤمنون برءوسهم إيماءة مهذبة للموافقة على أي هجوم يشن على العلم مهما كان مفتقرا إلى الموضوعية، وخارجا عن موضعه، ولعلهم يحملون على محمل الجد كل الجد ما يدعيه بعض العقائديين المتزمتين المناهضين للسياسة من اختصاص فهناك كما سأبين فيما بعد عنصر من الغزل المتبادل بين العقائدي المتزمت والتقليدي المتزمت أيضا ولقد حصرت نقاشي الراهن في محتوى آخر ليكون مجرد دفاع بسيط عن الروح العلمية ضد الباعة الجائلين، والعمال اليدويين والمتزمتين في إتباع (الموضة) الذين يخفون مطامحهم الأخرى، وبعضها صالح وعادي وراء استخدام ألفاظ طنانة، وتعاويذ سحرية من "الاختصاص" "والتقنية".

وقد أدى نشوء التقنية الصناعية إلى تعزيز الدولة وتقويتها وذلك لتمكينها من تنظيم مجتمع مديني متمركز، وأدى هذا الوضع إلى تقوية المطالب الواجبة على الدولة، لتقوم بتوزيع أكثر عدالة لثمار التنمية ولكنه أدى في الوقت نفسه إلى خلق هذا الطراز الجديد من التفكير، وهو عقيدة التقنية، فكل شيء في المجتمع أصبح صالحا بموجب هذه العقيدة للتطبيق العقلي، هذا إذا فهمت أساليب السلطان والإنتاج حق الفهم، ولست أفرق حقاً بين السلطان والإنتاج فهما شيء واحد ولقد قال ماركس: أن الدولة تحافظ على سلطانها طالما أنها قادرة على تمديد الإنتاج وتوسيعه. وما الدولة العصرية إلا اللجنة الحاكمة المؤلفة من البورجوازيين، فالسلطان هو الاقتصاد والاقتصاد هو الإنتاج. والطبقة التي تستطيع توسيع الإنتاج تحصل على السلطان أما الطبقة التي تعمل على تحديد الإنتاج وكبحه فإنها تحكم على نفسها بنفسها، إذ أن أسس سلطانها تكون قد انهارت واختفت، ومن علائم اتجاه النظام الاجتماعي إلى الانحلال والزوال، هو شغل أعضائه جل أوقاتهم في السياسة بدلا من القيام بمهمات الإنتاج الاقتصادي الحقيقية، وذلك كمحاولة منهم لترقيع الفتوق التي بدأت تظهر من جراء التناقضات الداخلية في هذا النظام نفسه،

وليست السياسة إلا ثمرة لهذه التناقضات الداخلية أو أنها في أحسن حالاتها ليست إلا حيلة مبتكرة ومؤقتة لتأجيل التقرير النهائي فيها. وهكذا ينظر (التقني) الصادق إلى الدولة وكأنها قبل كل شيء مصنع ينتج السلع للمجتمع، وهو لا ينظر إليها على أنها حامية الحقوق أو الحكم الموفق بين المصالح المختلفة، بل ينظر إليها على أنها منتجة السعادة أي منتجة السلع الاستهلاكية، ولكن هذه النظرة قد تبدو معتدلة وليبرالية وسياسية بالنسبة إلى (التقني) الصادق إذ أنه يرى وجوب قيام دولة الرخاء التي تعمل فيها الدول خادمة للمجتمع السيد.

وهكذا فإن المفهوم الكامل للتقنية عن المجتمع هو أن هذا المجتمع نفسه معمل تتولى الدولة إدارته، والمفروض في هذا المصنع أن ينتج ما يؤمن الحاجة والسعادة للعمال، وكل إنسان في هذا المجتمع عامل، أما السعادة فهي الفائض من السلع الاستهلاكية عن الحاجة إلى استمرار البقاء المجرد ولكن لا يمكن إنتاج أي شيء بدون إذن المدير وتوجيهه ومهارته، أما الأمور التي تستحق أن يعمل بها الإنسان لذاتها، كالفن والحب والفلسفة وأوقات الفراغ التي يجب تمييزها عن الراحة المجردة، وهي الأمور التي قال أرسطو أن الهدف يجب أن يكون العمل من أجلها، فهي ليست متعلقة بالإنتاج، ولا شأن لها إلا إذا كانت بمثابة دعاية للإنتاج يسيطر عليها المدير نفسه.

وتخلق جميع الحضارات وجميع عقائد الحكم التي تصاحبها صورة ما عن طراز المواطن الذي تحتاج إليه كل الحاجة والذي تقدر حق قدره. وكان لعالم المدينة الإغريقية بطله، الرجل "الذي يفعل الأفعال ويقول الأقوال" في الملكوت العام للمدينة، وكان للمسيحية في مستهل عهدها، الرجل القديس المتواضع الصابر على الآلام، الذي يعمل للآخرة دون الدنيا، وكان لمسيحية القرون الوسطى الفارس الراهب الذي امتزجت فيه الشخصيات معا لتمثل المحارب الصليبي، المنتمي إلى نظام من أنظمة الفروسية، وكان للانجليز في عصورهم الحديثة الرجل المجزأ بين اثنين، السيد المهذب ورجل الأعمال، كما تجزأ الأمريكي بين اثنين الرجل العادي ورجل الأعمال، أما النازيون فكان لهم رجلهم الآري المتفوق وكان للشيوعيين عضو حزبهم، وأقل منه درجة العامل الفني، أما بالنسبة إلى هؤلاء الذين يرون في التقنية الطريق العام للحضارة الصناعية فقد تمثل رجلهم في المهندس، وهكذا قدر للمهندس أن يكون المواطن البطل الصادق لعصرنا، وذلك لأنه سينقذنا من ألغاز السياسة وآلام الجوع والحسد إذا ترك وشأنه ليؤدي واجبه، إذ أنه يتعرض في مختلف الظروف لتدخل الساسة ورجال الأعمال والبيروقراطيين والقادة العسكريين

وقادة الحزب. والمهندس هو كل من يتمنى الطفل أن يصبحه في المستقبل، والمهندس هو كل من يخجل أي والد من أنه لم يكنه، والمهندس هو الذي يجهد كل مجتمع نفسه لإخراجه عن طريق المدارس والكليات وسيجرى تدريبه إن عرضا وإن وفقا لخطة مقررة في شكل من أشكال العزلة الاقتصادية بعيدا عن الطرز الأخرى التي يحتقرها من التعليم. وسيحاول المهندس أن يجعل من التعليم كله قضية تقنية وتدريب، وغايته تخريج مهندسين اجتماعيين يحولون المجتمع كله إلى شيء أكثر فعالية، وكفاية إلى حد كبير. ولا يهتم المهندس بالسياسات العادية فهو يفكر على صعيد الاختراع والبناء لا على صعيد الصيانة والإدارة ولكنه سيجذب بالطبع إلى العقائد التي تهاجم السياسة المجردة وإلى العهود التي أظهرت تقدما تقنيا عظيما والتي تملك مذاهب ومثاليات تتدخل في كل شيء تحت ستار إدعائها العلم.

ولقد باتت هذه الرؤية قديمة الآن، ولا يعنينا تاريخها في شيء هنا، ولكن استصواب هذه الرؤية قد تعزز بما حققته التقنية العصرية من ثمار وتعني هذه الرؤية أن في إمكاننا تحويل السياسة إلى علم، وهي تعني أيضاً وكشيء مألوف أن ثمة قوانين للتطور التاريخي والاجتماع يمكن اكتشافها ومن ثم ملاحظتها وتطبيقها وفرضها على المجتمع. ومن الممكن أن يرى هذا الغرض على أساس القول أخيرا "بأن الحرية هي الاعتراف بالحاجة أو الضرورة" ولقد ظلت المجتمعات الإنسانية مفتقرة إلى الاستقرار، وملأى بالاصطدامات وذلك لأننا كنا نحاول دائما التهرب من قوانين الجاذبية الاجتماعية. ولقد كتب جيمس شوتويل James Shotwell العالم الاجتماعي الأمريكي يقول: "لعل السبب الوحيد لنجاة الديموقراطية هو تطبيق الأساليب العلمية على إدارة المجتمع على النحو الذي كنا قد تعلمناه في تطبيقها على العالم الطبيعي.. ولقد وصلنا في العلوم السياسية اليوم إلى المكان الذي كانت فيه العلوم الطبيعية قبل مائتين من السنين". ولا ريب في أن هذه الصرخة قد ندت عن سان سيمون[117]

([117]) سان سيمون 1760– 1825 من كبار المفكرين الاشتراكيين الفرنسيين وهو واضع المدرسة الفكرية الاشـتراكية التي عرفت باسمه (السـان سـيمونية) وهي تقوم على أسـاس وجود الدولة الصـناعية، وأهم مؤلفاته التي كان لها أثر كبير على جذور كارل ماركس الفكرية كتاب (النظام الصناعي).

) قبل نحو قرن من الزمان أي في عام **1821** عندما قال "وفي النظام السياسي الجديد يجب أن تكون القرارات ثمرة مظاهرات علمية مستقلة كل الاستقلال عن الإرادة الإنسانية".. وسنشهد في ظل مثل هذا النظام اختفاء العيوب الثلاثة الرئيسية للنظام السياسي الراهن، وهي التعسف والعجز والدسيسة". ويتضح الآن كل الاتضاح فورا إذا شئنا التبسيط في القول أن الإنسان إذا فشل في رؤية بعض قواعد علم الطبيعة المعينة، فإنه ينكفئ على وجهه تماما ولكن يبدو أن بعض القوانين الموعودة للمجتمع قد تحطمت أكثر من مرة دون أن تترك نتائج خطيرة، كتلك التي نجمت عن فشل دايبدالوس Daedalus[118] عندما حاول الطيران فوقع متحطما على الأرض، ويتبين لنا من هذا أن ما يقدمه لنا المجتمع من علم ليس بالشيء الضروري لبقاء المجتمع على الإطلاق، بل الشيء اللازم لوجود أمن كامل للديموقراطية، أو أي شيء آخر، أو لزوال التعسف والعجز والدسيسة،

---

(118) دايبدالوس. شخصية أسطورية إغريقية ارتبط اسمه ببدء فن النحت والعمارة ويقال أنه صنع العجل الخشبي لمينوس ملك كريت، وقد استقر غضب مينوس فصنع أجنحة لنفسه ولولده ايكاروس ليطيرا بهما من كريت ولكن ايكاروس سقط في البحر. أما ديداروس فوصل إلى إيطاليا بسلام وانتقل منها إلى صقلية. ويفسر بعض المؤرخين هذه القصة بأن ديداروس كان أول من اخترع الأشرعة للسفن. (المترجم)

ولنفترض أن التعسف الذي كره سان سيمون وجوده لم يكن أكثر من ثمرة من ثمار التباين والتنوع وإن العجز لم يكن أكثر من إحساس بسيط بالقيود، وأن الدسيسة لم تكن أكثر من اصطراع المصالح المتضاربة في أية دولة معتدلة الحرية، ولنفترض أن الأمن لا يمكن تحقيقه، كما في عالم هوبس إلا بالتخلي عن الحرية نتيجة الخوف فإننا في ذلك نشهد تجسيدا للسياسة نفسها، وتجسيدا طيبا كل الطيبة. ولقد عرف العلماء على الأقل الهدف الذي يهاجمونه في حين لم يتضح للساسة الشيء الذي يدافعون عنه، والشيء الذي يثير الإزعاج في أفئدة الآملين في وجود علم السياسة وهو عنصر الصراع في السياسات العادية وكل ما يثير حماستهم هو مكانة العلم وسمعته الطيبة في تحقيق (الوحدة) كما يظنون ولقد كتب البروفيسور هارولد لاسويل Harold Lasswell في مقال عن "التصارع" في موسوعة شيكاجو عن العلوم الاجتماعية في عام **1930** يقول: "ينشأ الصراع الاجتماعي من المتابعة الواعية للقيم الشاملة... ويبدو أن فلسفة التساهل تعترف سلفا بعدم وجود أية مجموعة شاملة حقا من الأهداف الاجتماعية، كما يبدو أن تسخير الرأي الجماعي في الرفع من مكانة العلم سيسهم في تحقيق هذا الإحساس بالوحدة بين الإنسان وأخيه الإنسان". وفي مكنة هذه الوحدة المسخرة علميا أن تخلص من الصراعات ولكنها ستخلص أيضاً من الحرية.

والقول بأن السياسة قد تتحول بل يجب أن تتحول إلى علم ليس واضحا كل الوضوح كما يبدو، ولا أريد أن أطيل الشرح هنا فالقول بأنه "يجب أن يتحول" جزء جوهري من الادعاء ذاته، وإن كان يدخل في القول قرارا سياسيا أو أخلاقيا. ومن الممكن القول بأن السياسة قد تتحول إلى علم، أما القول بحتمية التحول فشيء آخر، وقد يكون من الممكن القول بهذه الحتمية كشيء محتمل أو متوقع، لكن الحقيقة تصرخ بنفي هذا الاحتمال، وعلى كل فمهما كان القول فإن الادعاء قد يعني ثلاثة أمور مختلفة كل الاختلاف، فمن الممكن النظر إلى العلم كمجموعة من القوانين التي تمكننا من التكهن بأمور قياسية، ومن الممكن النظر إليه أيضاً كأسلوب مشترك يمكن إتباعه في اكتشاف المعرفة، دون الاهتمام بأن هذه القوانين موجودة في كل مجال أولا، ومن الممكن كذلك النظر إليه كمجرد منطق للتثبت والتأكيد، فالعلم هو المعرفة الحقة كلها، والحقيقة هي ما تشهد به التجربة أو الملاحظة المباشرة سواء أكانت هناك قوانين أم كان أسلوباً، وقد تبدو جميع هذه الأمور قضايا إطلاقية أو خيالات جامعية أكثر منها مشروعات انتخابية ولكنها تتقابل مع بعض الآراء العادية السائدة إلى حد كبير

، فالأولى تحقق رغبة مشتركة في اليقين بالنسبة إلى المستقبل ويورد المؤمنون بالتنجيم، أمثلة لطيفة لها، في حين يورد المثاليون والمؤمنون بحقيقة واحدة، سواء أكانوا من رجال الصالونات أم من العسكريين أمثلة أقل لطفا، وتمثل الثانية كبرياء المهندسين الذين يرون في كل شيء تقنية أو أسلوبا والذين ينظرون إلى الأمور نظرة غريبة نلخصها في الطريقة العلمية، وتمثل الثالثة أولئك الذين يعانون من الطغيان المطلق للحقيقة العادية المحدودة والذين يرون أن الحقائق يجب أن تعرض كل شيء ويقولون أن "الحقائق تتطلب" إتباع سياسة معينة هي كيت وكيت.

وهذا الرجل الثالث المتشبه بالعلماء، هو أخطر الثلاثة على الرغم من أنه أكثرهم إطلاقية وأقلهم ابتكارا، إذ أنه التابع الذي يضفي السلطان على النظري الوحيد أو على التقني غير المتذرع بالتقنية. فهو الإنسان الذي تؤثر عليه الحقيقة كل التأثير فيصدق كل التصديق أن القطارات تسير في موعدها المعين في إيطاليا الفاشية فهو يؤمن بوجود "الحقيقة" ولا يشك فيها إطلاقا ويقول أن الحقائق يجب أن تثبت أن الأنظمة الحرة أقل كفاية وأضعف قدرة على حماية أنفسها من المجتمعات الجماعية، وهو ذلك الشخص الذي أعجب أشد الإعجاب أخيرا بإطراء المستر خروشوف الأخير للعقيدة

إذ قال: "يمكن فهم العقيدة لا بالعقل وحده بل بالمعدة أيضا، وبالوجود كله، على أنها النظام الأكثر تقدمية من الرأسمالية". وأضاف المستر خروشوف قائلا: "أن الاتحاد السوفياتي سيفوز لا لأنه يملك نظرية تقوم على العلم والتقدم فحسب، بل لأنه يضفي على شعبه المنافع المادية المتزايدة يوما بعد يوم". ومثل هذه المقارنة التعسفية التي تخلو من الشواهد والأدلة بين نظامين هي الشيء الذي يجب أن يبتلعه الإنسان المتأثر بالحقائق المجردة، وقد يكون هذا القول مؤثرا من الناحية السياسية ولكن هذه الحقائق المؤثرة هي وليدة قوة الإنتاج لا وليدة العقائدية.

والعقائد الجماعية في مجموعها انحراف عن العلم، ولم يكن في الإمكان نشؤها إلا في عصر علمي لا بسبب افتقار العصور اللاعلمية إلى فن السلطان وأسلوبه، ولكن بسبب اشتقاق مفهوم إعادة بناء المجتمع من فكرة القانون العلمي المطبق على فهم المجتمع ومن تطبيق الطريقة العلمية على المجتمع المتغير. وتنشأ العقيدة عندما ينظر إلى العلم على أنه الطراز الوحيد للمعرفة الإنسانية، وسرعان ما يساء تطبيقها على الحكم حاملة اسم نظرية المجتمع التي تدعي لنفسها صفة الشمول والقاعدة العامة، ولقد كتبت حنه اريندت تقول

: "فالعقيدة تختلف عن الرأي البسيط المجرد في أنها تملك أما مفتاح التاريخ أو الحل لجميع أحاجي الكون وألغازه". فالعقائد إذن هي في الواقع تشبه بالعلم، وذلك لأنها تحاول أن تعمل للتاريخ والمجتمع ما عمله علماء الطبيعة لإفهامنا الطبيعة وما عمله المهندسون لعملية الإنتاج. ولا ريب في أن العقيدة تصهر الفهم والعمل صهرا كاملا، فهي دائما خطة للتطبيق، والعقائدي هو طالب العلم الذي يتحول إلى مهندس إداري، ويفخر العقائدي كل الفخر بأن نظريته لا تقوم على اعتبارات شرائعية بل على عوامل موضوعية، ويبدو أن "عاملين موضوعيين" فقط قد أثبتا صوابهما كما سبق لي أن قلت وأثبتا تشبههما بالعلم عندما عرضا تفسيرات شاملة في أيد قوية وهما الصراع العنصري والصراع الطبقي، أي الدم والاقتصاد، وادعاء الماركسية العلم أمر معروف ومشهور. والغريب أن المرء إذا شك في هذا الادعاء لا ينظر إلى الماركسية كشيء غير صالح أو مخيف أو غير مستصوب، أما الادعاء النازي بوجود وضع علمي للعنصرية، فلم يحمل إلا نادراً على محمل الجد، على الرغم من أنه كان تشبها أصلا بالعلم لا مجرد دعاية فارغة، فالدعاية لا تكون مؤثرة على الإطلاق إذا لم تمس عقائد عميقة حتى ولو كانت محرمة أو مسروقة. ومن المعقول أن العنصرية لم تعط حقها من التشبه بالعلم لأنها

كالقومية من فصيلة لا تناسب لا الماركسية ولا العقائدية الرأسمالية- الليبرالية. ولكن كثيرا ما عمل الناس ضد مصالحهم الاقتصادية تحت تأثير سحر العنصرية فلقد كانت في بريطانيا بصورة خاصة تمثل ذات يوم استقامة الاعتقاد بالتفسير التاريخي، وكذلك العقيدة المسيطرة على داعية من دعاة الاستعمار، وكثيرا ما يمنع الحديث عما كانت تحتله من مكانة محترمة، ويؤثر الكثيرون تسميتها "سياسات الشارع" بدلا من القول بأنها موجودة في أية مجموعة من الوثائق التاريخية التي علاها الغبار والتي تعود إلى ثلاثة أجيال خلت، وكان في وسع توكفيل أن يكتب إلى جوبينو قائلا له أن نظرياته العنصرية خاطئة على الغالب ومؤذية على وجه التأكيد. ولكنه نظر إليها نظرة جدية على أنها افتراضات علمية، ولأنها كانت من الآراء التي سيطرت على فكر القرن التاسع عشر ولأنها طريقة واضحة ومغرية من طرق الربط بين علمين، علم الحياة وعلم الاجتماع ووسيلة لتوسيع نظريات داروين لتشمل علم السياسة أيضا.

والآن لنطلق على هذه الانحرافات في النشاط العلمي الأصيل وهذه المحاولات لتطبيق العلم على آفاق أوسع من أفقه، "اسم العلمية" فالعلمية تسير جنبا إلى جنب مع العقيدة في ضخامة ادعاءاتها، فالقانون العلمي يجب أن ينطبق على جميع الحالات التي يعالج فيها الشيء كموضوع للتعليم، وفي وسع حالة واحدة مضادة أن ترفض نظرية علمية بكاملها، وتدعى العقائد الجماعية بأنها أساس لنظام عالمي، وأنها تعرض تفسيرات شاملة لكل شيء، وقد لا تغدو هذه العقائد شيئا يذكر إذا لم تصنع في قوالب ضخمة للغاية، وإذا لم تنطبق النظرية على جميع الظروف والحالات فإنها لا تكون صحيحة بالنسبة إلى أية من هذه الحالات، والنسبية في النظرية السياسية هي التي تجعلها خاطئة على وجه التحديد في عيون العقائدي، فهو لا يكترث بهذا الطراز من الإذلال المنفرد الباعث على خيبة الأمل، ففي يده المفتاح العلمي للتاريخ وإذا كان يفكر على صعيد القضايا السياسية الفورية، فإنه يعتبرها مجرد أسلوب تكتيكي أو تكتيك تاريخي، يؤلف جزءا من الخطة الضخمة للسير قدما نحو تحقيق نظام عالمي معقول كل العقل، وهو واقع تحت سيطرة كابوس من اتساع التعميمات العالمية وجمالها، وكثيرا ما يجد المرء لمسات من هذه النفسية حتى في النظم السياسية المستقرة بعض الاستقرار كنظامي بريطانيا والولايات المتحدة

وذلك بين الأكاديميين والشباب وهم أناس لا يهتمون إلا بالقضايا الكبيرة وعلى الرغم من أن هؤلاء لم يتبنوا بعد عقيدة شاملة، فإنهم يسيرون بسرعة في طريق التخلي عن السياسة وهذه القضايا الضخمة مهمة حقا إذ أنها تشمل التفرقة العنصرية، والقنبلة الذرية والحرب على الفاقة ومشكلة البلاد المتخلفة، ولكن معالجة هذه القضايا كلها يجب أن تكون معالجة سياسية وذلك لأنها قضايا ضخمة للغاية وتتطلب الكثير من التعاون والتنسيق بين الجهود والتنظيم، ولأنها لا يمكن أن تتحقق جميعها فورا ويقول كثيرون من الذين يحاولون ركوب هذه القضايا الضخمة مرة واحدة وإقحام أنفسهم فيها أنهم قد سئموا من السياسات العادية وملوها، على الرغم من الحقيقة الواقعة وهي أنهم لم يمروا قط بأية تجارب سياسية وأن مروا فبشيء قليل منها، على اعتبار أن التظاهر شيء لا يمكن حسابه، ولكن مهما يقل الذين يمارسون السياسة فعلا فإنهم لا يقولون إلا نادراً أنها شيء يبعث على الضيق والملل، ولا يخجل بعض الساسة من التفكير في أن النشاط السياسي أمر ممتع، تماما كالذين دأبوا على السير فإنهم لا يتورعون عن القول بأن المشي رياضة ممتعة، أما أولئك الذين يقضون حياتهم في القضايا الكبرى فإنهم ليسوا على استعداد للتمتع بالحاضر أو حتى قبوله على علاته. أنهم كالعقائديين يحاولون أن يحيوا في المستقبل وهكذا تؤدي التكهنات والتوقعات الشبيهة بالعلمية دورا عظيم الأهمية في حياتهم، وما لم تعجل بتناول الدواء الذي أصفه فإن كارثة ضخمة ستنجم وشيكا.

وقد تعيش العلمية أو التعالمية أيضا في المجتمعات الحرة متنكرة في صورة وقورة من العلم الاجتماعي الأكاديمي، وهناك هؤلاء الذين لا برامج ضخمة ومدروسة لديهم عن المجتمع العادل، والذين يختلفون عن أسلافهم في القرن التاسع عشر في أنه قد يعملون كأي مواطن في أوقات فراغهم، بعيدين عن الطاقات العلمية، ومتشبهين بالحيوانات السياسية العادية ، ولكنهم مع ذلك ينادون بأن التحقيق العلمي في المجتمع سيترك أثرا طيبا شافيا يؤدي في النهاية إلى إزالة جميع التوترات السياسية الخطيرة فالسياسة بالنسبة إلى الكثيرين من علماء الاجتماع طراز من المرض، والمجتمع في رأيهم مريض تسلطت عليه التوترات والأحداث السياسية فغدا إنسانا بعيدا عن الواقع مصابا بالعصاب يحاول إصلاح هذه التناقضات واستعقالها ولعل هذا هو ما أسماه الأستاذ لاسويل "بسياسات المستقبل الوقائية" التي ستوجد في عالم عظيم الاتساع من الثقافة التقنية العلمية، ولقد قال أن الهدف المثالي للسياسات الوقائية طمس الصراعات وتجنبها بالحد من مستوى التوتر في المجتمع بأساليب فعالة، يكون النقاش واحدا منها[119] وإذا ما عريت أسباب هذه التوترات وعرضت أمام المريض فإن النتيجة ستكون إصابته برغبته في العلاج عن طريق الوقاية

(119) كتاب علم الأمراض النفسية والسياسية. للبروفيسور لاسويل ص **202**.

وهذا في الحقيقة هو الدين الخفي لدعاة التجربة، الذين يعتقدون أن لابد لوجود مكان ضمن إطار نظام عظيم لكل حقيقة صغيرة متواضعة، وإن من الممكن بل من الواجب دراسة المجتمع دراسة موضوعية صافية ولكن السياسات الوقائية من هذا النوع ليست سياسات على الإطلاق بل أنها القضاء على السياسة. وهي ليست علما أيضا بل هي مذهب عقائدي، وينطوي الفهم الأصيل، والدراسة العلمية الحقة والعلم المجرد ومحاولة الخلاص من العواطف والرغبات قدر الطاقة في فهم الوضع الذي نمر به على قيم سياسية حتمية، بل على العلاقة السياسية مهما كانت ناقصة بكل ما فيها من شكوك وتباينات وحرية. وقد يكون ادعاء الموضوعية طرازا من الصلف والتعالي الذي يقود الناس إلى ازدراء البطء في أعمال التحسين والإصلاح عن طريق الإقناع والنقاش وقد لا تكون التعالمية التي هي من هذا النوع خطرة خطرا مباشرا على المجتمعات الحرة، ولكن في وسعها أن تقضي بصورة مباشرة على التعليم الصادق في السياسة عن طريق دراسة أمور جد صغيرة بحيث لا تتفق مع السير الذي تنتهجه وكأنها أي هذه الصغائر أمثلة للنظرية العلمية العامة أو الكلية عن مجتمع هو من الضخامة بحيث لا يمكن استصوابه.

ولا ريب في أن المناقشات الحادة بين الأكاديميين من طلاب السياسة عن احتمال أن في إمكانهم تحويل دراساتهم إلى علم أولا، مناقشات عقيمة إلى حد الإزعاج وقد يضطرون إلى اتخاذ قرار فاصل في هذا الموضوع. وتقرب المعرفة السياسية بين ما وجدته الأنظمة السياسة لتمكين الناس من فهم الطريقة التي تتحقق فيها الأهداف الإنسانية في عملية الحكم. وليس في إمكان أية دراسة موضوعية عن الحكم أن تظل جامدة بحيث تتجنب ضمنا أو صراحة محاولة حل بعض الألغاز السياسية إذ أن الناس والشكر لله مخلوقات جبلت على عدم القناعة وعلى الفضول. وليس ثمة من أخلاقي على درجة كبيرة من التعالي بحيث لا يقدم إلينا شكلا من أشكال الأدلة على أن وصفاته قد تنجح نجاحا ظاهرا، وذلك لأن الثواب في الآخرة لا يتصل ويا للأسف اتصالا مهما كان شكله بمسئوليات الحكم المباشرة والدنيوية، ويتعامل كل منهما –أي الدارس الموضوعي والأخلاقي– في ميدان العقائد بصورة حتمية فالعقائد السياسية تعرض أهدافا تستطيع انتهاز فرص إقناع الناس بأن تحقيقها يمكن أن يتم سياسيا أو أنها تورد تعميمات عن الحكم خليفة بأن تصبح أهدافا سياسية. وكل عقيدة منهجية ذات دلالة عن كيفية دراسة نشاط الحكم دراسة موضوعية، أي كل مجموعة مصنوعة من القواعد للكشف عن المعرفة قبل التجربة تؤلف

في حد ذاتها عقيدة سواء أكانت هذه العقيدة سياسية أم غير سياسية. ولا تضايق هذه الحقيقة إلا أولئك الذين يتضايقون من السياسة نفسها، ويتبلور كل تفكير عن الحكم والسياسة في عقيدة عند وصوله إلى مستوى معين من التجربة، ويعرض جميع دعاة العقائد كما يعرض المحامون في المحكمة الأدلة– التي يحاولون عن طريقها إقناع أولئك الذين يحتلون مراكز القضاء وتصاغ الأدلة على النحو الذي يفهم منه المحامي مصلحته الشخصية ومصلحة موكله. وهو لا يضع مجموعة من الحقائق على المنضدة أمام القضاة، ثم يدعوهم إلى اختيار ما يشاءون منها. وهو يحاول كأي سياسي إظهار التحيز للنتيجة التي يريدها ولكن المحامين العجزة والساسة العجزة أيضا هم الذين يعرضون أدلة لا تبدو ذات صلة بالموضوع أو مقنعة ولا تستطيع مواجهة النقد أو الصمود له.

ومن واجب من يقوم بدراسة الحكم أن يحاول قطعا اجتناب عواطفه بشكل أكثر مما يتطلب من المحامي أو السياسي، ولكنه لا ينجح في التحرر من عواطفه تماما إلا إذا فقد كل صلة له بحياة المجتمع الحر الذي يدرسه. أما دارس الحكم في الدولة الجماعية. فلا يسمح له قطعا بالظهور في موقف اللامتحيز أو اللاملتزم أبدا وإذا كان الدارس حكيما حقا فسيتجنب الحديث كثيرا أو بصورة عامة للغاية عن قضايا اليوم والساعة، فعمله يختلف عن عمل السياسي، ولكنه لا يكون من دارسي السياسة إذا لم يجد نفسه متحدثا عن قضايا العصر.

والرأي القائل بأن السياسة يمكن أن تحول إلى علم سواء في الفهم أو في العمل لا يمكن أن يكون والحالة هذه ثمرة تفكير علمي، وهو أعجز لقصور إدراكه وتزمت اتجاهه من أن يقلل من قيمة العلم وأهميته وهو لهذا لا يعدو أن يكون مذهبا يدعو إلى التشبه بالعلم لتبرير تطبيق الفكر التقني على المجتمع.

ولا ريب في أن التقنية هي المفهوم الأساسي الذي يبدو في جماع محاولة ماركس العظيمة لتقديم اشتراكية علمية تعيد إلى المعرفة وحدتها، وتدمج فيها الفكر والعمل إدماجا كليا. ولقد نشأت الماركسية -إذا شئنا الإطلاقية- على صعيد واقعي، بسبب انهيار الدين أولا وانهيار المنطق ثانيا كالمصادر الوحيدة للسلطة، والعالم كما كشف عنه ديكارت Descartes[120]

---

(120) رينيه ديكارت (1596- 1650) فيلسوف فرنسي ولد في تورين، ودرس في مدرستها اليسوعية. عمل في أول حياته جنديا مرتزقا. من أشهر كتبه التي وضعها بعد أن استقر في باريس "حوار حول الطريقة" عرض فيه ما رافق حياته الفكرية من تطور منذ طفولته الباكرة إلى الوقت الذي غدا فيه يرفض الإيمان بأي شيء إلا إذا كان مدعوما بالبراهين التي لا تدحض ومن كتبه "مبادئ الفلسفة". و"تخيلات فلسفية".

وهيوم Hume[121] أي العالم الذي باتت فيه الحقائق الرياضية وحدها هي الموضوعية والذي تحولت فيه الحقائق الخلقية والمعنوية إلى أشياء نسبية وذهنية، أكثر من أن تستطيع احتماله لا أعصاب الفلاسفة وحدهم بل أعصاب الناس الذين يعملون في القضايا العملية أيضا. وقد يصاب بعض الناس بشيء يشبه الفزع، بل بشيء من الخلل العقلي الذي يقعدهم عن معالجة الواقع عندما يحسبون أن لديهم حواس لا تتفق في مدلولاتها مع ما يتكشف لهم من الدين، أو حتى مع المنطق أو مع النسق الرياضي للعالم الطبيعي ولقد ساد نوع من الذعر من مذهب الثنوية، وأخذ الناس يصرخون بأعلى أصواتهم "كيف يمكننا أن نكون هنا بمثل هذه العواطف الثائرة في حين أننا جزء من ذلك الملكوت النائي البعيد؟". ولكن سرعان ما هدأت نفوسهم واستكانت عندما أصغوا بشوق زائد إلى من يحدثهم عن مذهب الحقيقة الواحدة، وأدركوا أن هذا الفصل الأولى بين عالم العلم وبين عالم المجتمع، وبين "الأنا" و"هي" وبين "المراقب" (والمراقب)

---

(121) ديفيد هيوم (1711– 1776) فيلسوف ومؤرخ اسكوتلندي درس القانون في بداية حياته ولكنه ما لبث أن عدل عنه سبب سوء حالته الصحية، وأهم كتبه (أطروحة عن الطبيعة البشرية" "ومقالات في السياسة والأخلاق"، "ومقالات فلسفية عن الفهم البشري والتحري عن المبادئ" "والأخلاق" "ومطارحات سياسية" وتعتبر آراؤه في الفلسفة من النوع الشكي بالنسبة إلى المتزمتين من ذوي العقائد الدينية. (المترجم)

ليس إلا فضلا لخدمة أغراض العلم المحدودة، وإبعادا للمرء عن السيل العرم للتجربة الإنسانية التي يمكن أن تجزأ أو تميز بطرق مختلفة، لا حتمية في وجودها المشترك، وإن وجدت لتحقيق الهدف القائم على مستويات مختلفة من الإطلاقية ولا ريب في أن العلم والسياسة والفن والتاريخ والفلسفة كلها طرائق مختلفة للنظر إلى واقع مشترك تحقيقا لأهداف مختلفة، ولا تتناقض هذه الطرائق ولا تتصادم إلا عندما تختلط الأهداف أو عندما ينظر إلى كل منها كشيء لا حدود له، ولن يقوم رجلان برسم هذه الحدود لهذه النشاطات لتنتهي عند نقطة واحدة. ولكن ها نحن نجد أنفسنا نعالج هنا ادعاءات تقول أن نشاطات معينة كالعلم والسياسة هي واحدة ومطلقة الحدود.

ولم يكن هيجل الفيلسوف الذي قلب ماركس آراءه رأساً على عقب في بحثه عن الحقيقة الواحدة، وإنما كان أرسطو. ولقد سبق لنا أن رأينا أن أرسطو نادي بأن السياسة هي سيدة العلوم، عانيا بذلك أنها تشرف على وتنسق جميع مجالات النشاط التي تستنزف مصادر المجتمع دون أن تحطمها. ولكن اشتراكية ماركس العلمية تضع علم الاجتماع فوق علم السياسة. فالمجتمع لم يعد في نظره تباينا في المصالح لا تستطيع إلا السياسة وحدها أن تضفي عليه ما يحتاج إليه من درجات الوحدة.

وإنما أصبح وحدة طبيعية قامت السياسة بتجزئته وخلق الاضطراب فيه. وهكذا أدعت الاشتراكية العلمية ادعاءين مزدوجين أولهما: أن الحدود الاجتماعية للتجربة هي الحدود الوحيدة لها، وآخرهما: أن العلم تقنية حتمية، وكل فهم يجب أن يكون مقدمة للعمل، وأن قوانين التطور تظهر كيف يتحتم تغيير المجتمع وتوجيه الجو المحيط به.

وتقنية ماركس ليست إلا حالة مكشوفة لادعاء هو ضمني في غالب الأحيان ففي وسع التقنية أن تؤمن النظريات لكل ما هو غير نظري وهذه هي الفرضيات الواسعة عن كل ما يجب أن يؤخذ كشيء مسلم به عند هؤلاء "الرجال العمليين تماما" الذين يكثرون من أخذ المسلمات. فهم يرون كشيء مسلم به أن جميع المشاكل تقنية وأن كل تقدم في ميدان المعرفة العلمية يقرر إلى حد ما وبصورة فريدة مجالا جديدا وصالحا من مجالات التطبيق، وليس هذا نابعا عن مجرد قول لينين المشهور بأن "الشيوعية هي اشتراكية أضيفت إليها الكهربة". أو قول هتلر بربط المجتمع كله إلى سلك واحد يصل بينه وبين المصدر الوحيد للطاقة الكهربية. ولكنه نابع أيضاً عن أقوال علماء الاجتماع الأمريكيين التي تتصف بشيء من الرصانة والبلادة

، إذ يقولون أن الكثير من المشاكل التي تزعج العالم اليوم ناشئة من الحقيقة الواقعة وهي أن علماء الطبيعة والمهندسين أصبحوا يعرفون طريقة الجمع بين النظرية والحقيقة بصورة تفوق كفاية طرق علماء السياسة وواضعي السياسات من السياسيين[122] ولا ريب في أن هذا القول يحظى باستصواب من الناحيتين الإدراكية والسياسية لا يقل عن استصواب قول المستر خروشوف عندما جعل من المعدة حكما فاصلا في تقرير العقيدة، فالحقيقة هي التي تعمل وحدها، والنظام الذي ينتج ويوزع سلعا استهلاكية تزيد على ما ينتجه ويوزعه غيره، هو الذي سيفوز في النهاية. ولا يمكن اعتبار هذا الادعاء تافها أو بسيطا ولاسيما أن تحقيقه قد يوفق بين العقائدي والأخلاقي وبين المهندس والسياسي، ولقد قيل ذات يوم أن أوراق الاقتراع خير من طلقات الرصاص، أما اليوم فيقال أن الزبدة خير من أوراق الاقتراع ولكن ترى هل نحن مرغمون على هذا الخيار؟

([122]) وليام جليز في كتابه "طرز النظرية السياسية والبحث الاجتماعي وفوائدهما" ص **292**.

وأرى أن الحاجة ماسة الآن لإبداء شيء من الشجاعة وللمجازفة حتى ولو أدت إلى إساءة بعض الناس الفهم، فأقول أنه مهما كانت مشاكل المساعدة الاقتصادية والفنية للبلاد المتخلفة عظيمة وملحة، فإن هذه المساعدة لا يمكن أن تعتبر غاية في حد ذاتها ومساعدة الآخرين على تجنب خطر الموت جوعا عمل طيب مهما كانت حوافزه ومساعدة الآخرين على الحصول على فكرة عن مستوى أكرم للحياة عمل طيب مهما كانت حوافزه أيضاً، ولكن إذا كان كسب القوت دافعا حياتيا أوليا للإنسان فإن هذا الحافز بعيد كل البعد عن المستويات الحضارية التي وصل إليها الإنسان والتي يستطيع الوصول إليها. ولا يمكن لواقع الفاقة أو ذكرياتها أن يكونا مبررا لتنظيم الناس ليكونوا دائما عند الرتبة القصوى من الكفاية الاقتصادية، إذا كانت هذه الكفاية تعني إخماد السياسة وطمس الحلول البديلة ومنع المناقشة الحرة

. وإذا كانت تعني قتل كل تنوع أو لهو أو حيوية وحتى منع التبذير العارض أحيانا. ومن السخف المرعب الافتراض بأن المجتمع الأكثر ثراء وإنتاجا هو أسعد حتما بالنسبة إلى حياة الناس من المجتمع الأكثر فاقة أو الأقل كفاية[123] وقد يكون الثمن على صعيد الحرية لعمليات التصنيع السريعة في البلاد المتخلفة جدير بالدفع من الناحية المنطقية، ولكن ما الذي يجبرنا على دفع هذا الثمن مطلقا؟. أنه ثمن لابد أن يكون غاليا على أية حال، وقد يقول البعض أن الجماعية تنشأ من التصنيع السريع، ولكن ما الحاجة التي تدعو إلى أن يكون هذا التصنيع جماعيا شاملا؟

[123] منطق غريب كل الغرابة فالإنسان الجائع لا يستطيع أن يفكر في أي شيء سوى إسكات جوعه أولا، وإن فكر ففي الطرق التي تؤدي إلى تحرره من خوف الجوع والوسائل التي تؤدي إلى الحيلولة دون تكرار جوعه، والأساليب التي توصله إلى الثأر ممن أجاعوه وكادوا يميتونه جوعا. هذه حقائق لا يستطيع المؤلف نكرانها وإن حاول التملص منها بالقول أن أي تنظيم على صعيد الدولة لضمان الكفاية الاقتصادية للجميع يجب ألا يخرج عن نطاق السياسة، فالحاجة المادية أقوى من كل حاجة أخرى، وإذا ما أخذنا هذه الحقيقة المطلقة بعين الاعتبار يتبين لنا ما في قول المؤلف من أن الافتراض بأن المجتمع الأكثر إنتاجا وثراء، هو أسعد حياة للناس من المجتمع الأكثر فاقة والأقل كفاية سخف مرعب من لا منطقية تخرج به عن دائرة الحقيقة. (المترجم)

ولقد نقل عن الدكتور كاسترو قوله في عرض ضم ما يزيد على المليون من الكوبيين في الأول من مايو في السنة الماضية.. "أن الثورة لا تجد وقتا لإجراء انتخابات، وقد يكون قوله صحيحا، ولكن الثمن غال، إذ عندما راح يسأل الحشد أتحتاجون إلى انتخابات؟ ردت الجماهير بصوت واحد "لا. لا" وهناك على أية حال فرق بين أن يعرف المرء أنه يدفع ثمنا لشيء ما، وبين أن يفكر بأنه لا يهتم بهذا الثمن. والفرق هو أنك إذا عرفت ما تضحي به فقد ترغب في استعادته يوما ما عندما يزيد الرخاء إما إذا كنت لا تعرف فإن الأجيال اللاحقة قد لا تفهم مطلقا ما عنته هذه التضحية. وهناك فرق آخر أيضا بين أن تمنع الحرية بدافع الحاجة الاقتصادية وبين منعها بدافع المبدأ، وبين إقناع الناس بأن ما يدفعونه من ثم للتقدم جدير بأن يدفع، وبين خداعهم بأن ما يحصلون عليه من تقدم قد جاءهم بالمجان وبلا ثمن. ولقد قال الدكتور كاسترو ذات يوم لكي. س. كارول K. S. Karol "عندما أرى ناقلة زيت سوفياتية أفكر فورا في لينين، وعندما أرى جرارة سوفياتية أفكر فورا في لينين وعندما نحصل على أي شيء من الاتحاد السوفيتي، أحس بفضل لينين"[124]

([124]) مقالة صحفية نشرت في عدد النيوستيتمان الصادر في **19** من مايو سنة **1961**.

. ولقد أوضح الدكتور كاسترو أنه يشكر لينين، لأن اللينينية شيء لا علاقة له بالستالينية، وهناك كثيرون يؤمنون بهذا الرأي، ولقد حاول إيرنيستوا جويفارا Ernesto Guevara فيلسوف عهد كاسترو، أن يزود العهد بالمزيد من الحجج. فقد أكد لكارول أنه "ليس ثمة من خطر لأن ننزلق لما تسميه بالجماعة الستالينية". ثم مضى يقول... "ولقد أحست الستالينية بحاجاتها إلى أن تخلق – بما لديها من جهود شخصية لا عون لها فيها– الصناعات الأساسية التي يتطلبها تطورها الاقتصادي، أما نحن فلا نحتاج إلى مثل هذه التضحيات لنستصنع، وذلك لأن في مكنتنا أن نحصل على كل ما نريده من البلاد الاشتراكية". ومن الصعب على المرء أن يتبين... هل تصدر هذه الكلمات عن رجل متبلد من الناحية الخلقية، عاجز عن رؤية فاعلية هذه "الحاجة" غير الضرورية من ضخامة، أو عن رجل ماكر يحاول الابتزاز عن طريق التهديد بجلد نفسه؟ وهناك كل مبرر في خضم الفاقة والاضطهاد للدافع الثاني، ولكن الدافع الأول لابد أن يعرض حالة من العمى اللا أبالي، أكثر خطرا على مستقبل الإنسانية من أي اضطهاد أو فقر قائمين، فليست هناك حاجات مطلقة في السياسة، وتوحي لغة الحاجة بموت الحرية، حرية الناس عادة... ولكن جويفارا مضى يقول... "ولقد أدركت الآن أن الماركسية ليست مجرد عقيدة بل هي علم أيضا". حقا أنها علم.

ولا ريب في أن الانجاز التقني أو حيازة التقنية هما الرمز العصري للسيادة فسمعة العلم تضفي شيئاً من الجلال على مجرد السلطان، ولا ريب أيضا في أن كل بلد صغير ككوبا يتطلب على الأقل، وجود الصناعات الأساسية فيه، دون أي اعتبار للاقتصاد، ولا شك في أن القمر الصناعي "سبوتنيك" قد أضفى على الشيوعية من الوزن والأهمية، أكثر مما يضفيه مثلا منظر عشرة من الانتخابات العامة أو الرياسية على البلاد الحرة[125]. وإذا ما تجاهلنا ما للتقنية من وزن ومكانة، فإن الناس يؤثرون على أية حال الفكرة البسيطة على الفكرة المعقدة، ولا ريب أن طيران إنسان إلى الفضاء أكثر وضوحاً للناس من الطاقة على إجراء انتخابات حرة، لكن التقنية لا تهدد السياسة وحدها

---

(125) استعمال مجازي ونسبي أيضا، إذ أن مفاهيم الحرية تختلف بين النظامين الاشتراكي والبورجوازي، فالحرية في رأى الاشتراكية، هي حرية الإنسان الفرد التي تكون حافزا له على النضال، وهي التي تستطيع دفعة إلى ملاحقة التقدم، ولكن هذه الحرية لا تكون للفرد إلا إذا تحرر من براثن الاستغلال، ومن هنا تكون الحرية الاجتماعية كما حدد الميثاق المدخل الوحيد للحرية السياسية.

أما في المجتمعات البورجوازية، فالحرية نسبية إذ أنها حرية الاستغلال في التحكم في وسائل الإنتاج والتوزيع ومن ثم في السيطرة على الحكم، ومن هنا تكون حرية الفرد الحقيقية مسلوبة، وإن ظهرت أنها قائمة، إذ لا يمكن لهذه الحرية أن توجد، طالما أن إرادة الفرد الحرة غير قائمة نظرا لخضوعها للأوضاع السياسية التي يفرضها تحكم الاستغلال في وسائل الإنتاج والتوزيع. (المترجم)

وإنما تهدد العلم أيضا، وعلى العلم أن يبرز نتائج بارزة وفورية ليعزز مكانة النظام القائم في الحكم، ولم يعد العلم نشاطا لا أباليا، بل غدا طرازا من الداروينية يعلم في المدارس السوفيتية على أنه صراع الإنسان مع الطبيعة يقوده الحزب، ومن الواجب تحويل كل شيء إلى مجال التصرف بالمحيط. ولعل من المحزن وإن كان باعثا على التفاؤل أن يفكر المرء بأنه في حالة عجز التقنية عن الازدهار بدون العلم النقي المجرد، فإن الحرية ستظل حية أو أنها ستجدد شبابها، بدافع الحاجة الإرادية الواضحة إلى إتاحة الحرية للعلماء مهما كانوا مفتقرين إلى الكفاية ومهما كانت نشاطاتهم تجريبية الطابع، وكثيرة التكاليف، وذلك أسوة بما يبديه الكثيرون من أحرار الناس من "تصرفات غير مسئولة". وقد تجد طليعة مختارة من المهندسين والمديرين نفسها تنحى بالملامة على الساسة أو على جهاز الحزب لعجزهم عن "إنتاج" عدد كاف من العلماء المجددين، لكن هذا القول لا يعدو أن يكون وهما تخيليا، لكن السلطة النامية للتفكير التقني في السياسة، حقيقة واقعة.

وهناك أيضا طراز من التفكير التقني لا علاقة له إطلاقا بالتعالمية، ويمثله أولئك الذين يرون أن الإدارة يمكن أن تفصل فصلا واضحا عن السياسة، وأنه إذا ما تم هذا، فليس ثمة إلا القليل مما يستطيع الساسة أن يعملوه، ولا يستطيع الإداريون أن يفعلوا خيرا منه وهذا الرأي شائع كل الشيوع فهو الرأي الذي يحمله الخادم الذي لا يكتفي بالرغبة في مساواة سيده، وإنما يتوق إلى أن يغدو هو السيد، أو الذي يحمله الإداري، الذي يحس دائما بالضيق من عمله من جراء تدخلات الساسة الذين كثيرا ما يطلق عليهم نعتا غريبا وهو أنهم نظريون. وهو يعني بهذا أن تجاربه علمته خيرا من أولئك الذين يحاولون إرشاده إلى ما يفعله، دون الرجوع إلى تجربته، ومن هنا كان الحديث دون تجربة في رأيه مجرد محاولات نظرية. وهو يرى أن الحكومة تكون أفضل إذا تولاها أولئك الذين يؤدون أعمال الدولة الحقيقية والشعار الذي يرفعه شانئو السياسة وكارهوها.. "دع الحمقى يتصارعون على أشكال الحكم، فخير الحكومات أفضلها إدارة" أنه شعار مبتذل وهدام ولكنه على أية حال، الرأي الشائع عند الخبراء. وهناك كثيرون يعتقدون بوجوب وجود شيء من التدريب ضمن نطاق تعليم علم الإدارة العامة، ومن هنا يصبح الموظف لا يقل تقنية عن المهندس نفسه، وقد لا يجرؤ على التفكير بأن جميع المشاكل تقنية،

وقد يرى نفسه رجل "الوسائل والأساليب" ومن طراز ينتمي إلى "هيئة ديموقراطية متفوقة في اتخاذ القرارات" على النحو الذي ينادي به علماء الاجتماع، ولكن ما يبلغه هذا الرأي، هو أن ليس في الإمكان تنفيذ جميع قرارات الحكم "علميا" أو بأسلوب محدود ومعد سلفا، بل أن على الحكومة أن تفعل فقط ما يمكن تكييفه مع هذا الأسلوب. ولن تصبح النظرية اللينينية عن "إدارة الأشياء لا الرجال" مطبقة تطبيقا عاما إلا إذا عومل الناس على أنهم أشياء وستصبح الدولة آن ذاك مجرد خزانة تضم الأضابير، عندما يعامل الناس على أنهم من محتويات هذه الأضابير.

وهناك طراز آخر من أدعياء التقنية المزيفين الذين يزعمون بشدة أنهم يزدرون مثل هؤلاء من مدعي الخبرة ازدراء شديدا، وقد يجعلون من الهواة "الكاملين" سواء أكانوا حكماء أم متقلبين طقسا من طقوس العبادة، يضعون فيه التجربة عنصرا مضادا لم يسمون أنفسهم بالخبراء وللساسة أيضا. وقد يظن الواحد منهم نفسه عدوا مناهضا للتقنية إلى الحد الذي يدفعه إلى معارضة كل شكل من أشكال التدريب الخاص لكبار الموظفين[126]

([126]) راجع مثلا كتاب ســي. اتش. ســيســون وعنوانه **C. H. Sisson** روحية الإداريين الانجليز (لندن **1959**).

ولا ريب في أن هذا الرأي سابق للسياسة، فهو يعرف الحقيقة الواقعة وهي أن الواجب الأول للحكومة هو أن تحكم، وهو يحس، وله كل الحق في إحساسه هذا، بأن هذا الهدف لا يتحقق تحقيقا كافيا على أيدي الساسة المصلحين، ولكنه يظل في هذه المرحلة السابقة للسياسة في الحكم دون أية سياسة. ولا ريب في أن المجتمع السياسي يفرض عليه ذلك، فالموظف يجب ألا يتورط تورطا كليا في السياسة ولكن عليه في الوقت نفسه ألا يغالي في تقدير أهميته، ولقد كتب موظف انجليزي يقول.. "أن الطبيعة الأساسية في الحكم، وكذلك في الإدارة التي يكون الحكم فعالا عن طريقها، عملية للحفاظ على وحدة الجماعة السياسية". ويصدق هذا القول كل الصدق على الحكم عامة، ولكننا نرى من وجهة نظرنا أنه لا يناسب الحكم السياسي. ولقد قيل لنا أن الموظف هو "الرجل الذي جرى تدريبه على عملية فعلية لا تعدو أن تكون الحفاظ على الدولة وهو لا يقل شأنا عن أي جندي، أي أنه الرجل الذي يتحتم عليه أن يضحي بحياته في سبيل التاج، ولعل هذا هو الذي يضفي على مهمته منطقا "دائما" في خضم تقلبات السياسة الحزبية[127]. ولا ريب في أن هذا هو الغطرسة المتواضعة عند السيد المهذب حقا، فموظف الدولة هو العنصر الدائم في خضم تقلبات السياسة الحزبية،

---

(127) كتاب "روحية الإداريين الانجليز" لسيسون أيضا.

وما السياسات الحزبية إلا شيء أسوأ من السياسات العادية. ترى ما الذي يدعو الإداري إلى تكريس حياته للعرش، مع أنه مجرد إنسان عينته الحكومة المنتخبة انتخابا سياسيا؟ ومن النادر أن يعرض الناس استعدادهم للتضحية بأرواحهم في خدمة أسطورة خرافية. وهم يستغلون الأسطورة للوصول إلى مركز غير سياسي، أو منصب جعلته السياسة منيعا على الوصول، وليست الإدارة هي التي تحافظ على النظام والأمن في أي عهد وإنما الحكومة. والنشاط السياسي في العهد السياسي، هو وحده الذي يؤمن شيئا ثابتا في خضم التقلبات. وينحى الإداري بالملامة على الساسة في الأمور التي يستطيعون أداءها خير الأداء، وهي السماح بالتباين والتبدل في داخل النظام نفسه.

ولكن لم يكون هذا الرأي تقنيا؟ إن التقنية فيه ناجمة عن أن صاحبه يظن أنه يعرف خيرا من غيره ما يراد، ولأنه مثله في ذلك مثل المهندس، يعرف أن واجبه هو أن يعمل ما يريد. وقد لا يكون مهما، أنه قد يهاجم التقنية على اعتبار أنه يود تعلم طرق الإدارة من الكتب أو من بعض ما يشبه العلم من شئون الإدارة العامة، وذلك لأنه مازال معرضا للاعتقاد بأنه نتيجة تجارية يملك معرفة فريدة في نوعها يمكن أن يطبقها، وأن يحكم عن طريقها دون اللجوء إلى السياسة. وهو يظن أنه يملك طريقة فنية في الحكم، لا استعداد فيها وإن خلت من كل ما يمت إلى السياسة بصلة.

ويستطيع رجل هذا الطراز الصيني (Mandurin)[128] في الحكم، والعالم الاجتماعي بمعارفهما. ولا ريب في أنهما يمثلان حالة أخرى من النشاط تحتاج إليها السياسة وتدعي لنفسها أنها السياسة كلها وهو ادعاء يعني في واقعه، كما سبق لنا أن رأينا من قبل، إنكار السياسة كلها. ولما كان رجال هذا الطراز يزعمون بإخلاص عدم وجود عقيدة لهم أو مذهب، ولا يدعون أن الكفاية وأن مصلحة الدولة الدائمة تحتل عقولهم، فإنهم غالبا ما يكونون موضع ثقة أكبر مما يستحقون، فنحن جميعا نستحق ألا يثق بنا إنسان في السياسة[129].

[128] اسم يطلق على "المحافظ" في الحكومة الصينية الإمبراطورية القديمة، كان يجمع بين السلطات الإدارية والقضائية والعسكرية. وكان يختار دائما من الحكماء والأدباء، وكانت لهذا المنصب تسع درجات أعلاها في رتبة وزير، أو مستشار للإمبراطور أو رئيس للمحكمة العليا.

[129] يبدو أن المؤلف من أبناء المدرسة الميكافيلية في السياسة، التي تقول بأن الغاية تبرر الواسطة، وأن في مكنة السياسي ليحقق أهدافه وهي الحفاظ على حكمه أن يتبع سياسة المداهنة والمراوغة، وجميع أساليب الغدر وحتى القتل. ولقد ظلت هذه السياسة سائدة في أوربا طيلة القرون الماضية وحتى يومنا هذا في أكثر من دولة أوربية. وأصبح السياسي في العرف الشائع عند الناس هو الرجل الذي لا يقول الحق أبدا، والذي لا يمكن أن يصدق في كلمة يقولها، أما السياسة في عرف الثوريين، فلا تعرف إلا الصراحة والصدق، في معالجة الأمور كلها. وإذا كانت تسمح ببعض "التاكتيك". فإن هذا لا يعدو أن يكون لمرحلة موقوتة تفرضها الظروف قرضا على الثوريين. ومن هنا جاز للمؤلف أن يقول أن السياسة غير قائمة إلا في النظم التقليدية على اعتبار أنها كذب وغش وخداع. (المترجم)

ولا ريب في أن الإداري أكثر استحقاقا لعدم الثقة من أي إنسان آخر ولو شئنا وضع هذا القول في لغة إنسانية مبسطة فإننا نقول أن على الإنسان الذي لا يستطيع أن يثبت لكل هذا أن يبذل جهده، لا أن يخلق حول نفسه هالة من الحتمية التقنية..

ويتبين من هذا أن التقنية تخلط بين موضوع التطبيق بالنسبة إلى الموارد، وبين تخصيصها. وقد يكون هذا التطبيق أسلوباً (تكتيكيا)، ولكنه لا يطبق إلا بعد قرارات تتخذ بالنسبة إلى توزيع الناتج وبالنسبة إلى الموارد التي تستخدم في التطبيق.

ولا ريب في أن الناس يخدعون أنفسهم، إذا كانوا لا يدركون، أن هذه القرارات التي تتخذ على مر الشهور ومر السنين وكذلك بالنسبة إلى الأعمال التي تواجه المرء على مكتبه في كل يوم ليست سياسية في جوهرها وقد يخيل إلى بعض الناس في بعض المجتمعات الحرة أن هذه القرارات تصدر في الحقيقة "عن السوق"، على اعتبار أن الاقتصاد علم، يوجهنا إلى ما يجب أن نفعله. ولكنه علم في المعنى البسيط جدا برغم أهميته وهو أنه يستطيع أن يحسب ثمن أية حاجات اجتماعية على صعيد البدائل المهجورة. ولكنه لا يستطيع التعليق على شرعية الحاجات المختلفة، حتى تلك التي يمكن اعتبارها "قيدية اقتصادية" أو "سخفا اقتصاديا" وتزودنا دراسة الاقتصاد بالأدلة المناسبة لكل قرار سياسي في توزيع الموارد، بل ويقال أحيانا أنها تزودنا بالأدلة اللازمة لأي قرار عقلي، ولكنها لا تستطيع أن تقرر سلفا أي قرار من هذه القرارات

. فجميع الموارد ليست اقتصادية، وجميع البدائل ليست قابلة للتسعير، وفي وسعنا مثلا أن نقول على المدى الطويل أن الحرية فوق التسعير، كما أن الرغبة في المعرفة التي تؤدي إلى نتائج لا يستطيع توقعها إلا الله، غير قابلة للتسعير مطلقا.

ويعتقد الناس الذين يعيشون في مجتمعات غير متحررة[130]. وهي المجتمعات التي ألغت أو حظرت الوسائل النظامية التي تتخذ القرارات السياسية، أن العقيدة كالعلم الماركسي مثلا– هي التي تقرر تحديد المخصصات لكل شيء، وبذلك تبقى القضية مجرد تطبيق ليس إلا، ولكن مهما كان عدد الذين يصدقون هذا القول كبيرا، فإنه مخطئ كل الخطأ، إذ أنه لا يشرح ما الذي يحدث فعلا. والذي يفعلونه حقا، عندما يواجهون مختلف أشكال الخيارات والبدائل المعقدة، من ناحية تخصيص الموارد الشحيحة، هو اتخاذ قرارات سياسية بدون نظم أو إجراءات تسجل الحاجات الاجتماعية الفعلة بصدق وأمانة، أو بعبارة أخرى، إيجاد مكان للناس دون خوف على أنفسهم أو على مصالح الجماعة التي ينتمون إليها.

---

(130) ســبق لنا أن ذكرنا، أن تعريف الحرية نســبي، عند بعض الكتاب الغربيين. فهم يطلقون على جميع المجتمعات الغربية اســم المجتمعات الحرة، حتى ولو كانت ديكتاتورية كديكتاتورية ســالازان وفرانكو وديجول، ومعظم جمهوريات أمريكا اللاتينية ولو كانت تتبع أنظمة التفرقة العنصــرية بســبب الجنس أو الدين أو اللون. لكن ما نفهمه نحن عن المجتمع المتحرر، هو المجتمع الذي تحرر فيه إرادة الفرد، كل فرد، من تحكم الاستغلال المتمثل في سيطرة رأس المال على وسائل الإنتاج والتوزيع. (المترجم)

وهكذا فإن أولئك الذين يطبقون في المجتمعات السياسية أسلوب التقني في الفكر بالنسبة إلى عمل الحكم، يعتبرون الحيل السياسية التي تظهر بعض الأمور على أنها مشكلات، والبعض الآخر على أنها أشياء منبتة لا صلة لها بالموضوع، حقائق مسلم بها، والسياسة تحدد ما يراه سكان الدولة مشكلات يجب أن تحل، وقد لا تكون كلها صالحة للحل. ولكن مما يثير الأسف هو أن الكثيرين من الخبراء أو التقنيين الذين يطلبون ليحاولوا إيجاد الحلول لبعض هذه المشكلات، يقررون أياً منها أحق بالأولوية في هذه المحاولات، ويحسون بأن السياسة تضع العراقيل أمام استخدامهم لتقنيتهم بدلا من أن تمهد الطريق لها. فهناك الكثير من المشكلات التي لا تحل إلا سياسيا، ومن حق السياسي أن يدافع عن نفسه إزاء كبرياء المهندس أو غطرسة التقني، وعلى الإسكافي أن يصمد في الميدان، فما زلنا في حاجة ماسة إلى الأحذية القديمة، وما زلنا نغرق في أحلامنا السيئة.

انتصار السياسة على أصدقائها

قد تحتاج السياسة إلى من يدافع عنها ضد بعض أصدقائها. وقد يقصد هؤلاء الأصدقاء أن يكونوا مخلصين أوفياء لها، وحتى لو لم يشاءوا دائما أن يعترفوا بمعرفتهم الصحيحة للسياسة، إلا أنهم يتصرفون في الأوقات العادية تصرفا سياسيا، فهم يتناقشون بعضهم مع بعض مناقشات حارة، ولكنهم يلتزمون ببعض المواثيق والأسس التي تجنبهم العنف ويحس كل منهم بالاعتزاز بوجوده، كما يحس كل واحد بثقته المطلقة بنفسه، لكنهم يعترفون عادة بأن أصدقاء السياسة الآخرين يحدون من نشاطها ويكبحون تطرفها. ولكن إذا ما وقعت السياسة في أزمة، فإن كل واحد من هؤلاء الأصدقاء المتنافسين على صداقتها، يحاول أن يفرض عليها علاقته بها وحده، مع الغيرة من منافسيه، وهذه هي آفة السياسة كما أنها آفة الصداقات العادية. ويعرض كل واحد منهم بعض العلاجات الجذرية، التي تظهر عناية أكثر بأن يبدو العلاج خاصا به وبالنظام الذي يتبعه، من العناية بالمريض نفسه، وإبقائه على طبيعته دون أي تبدل فيها. وهناك أوقات تظهر فيها بعض عناصر العقائد السياسية المحترمة عادة كالمحافظية والليبرالية والاشتراكية، أساها وامتعاضها لا من نظام سياسي معين، كما هو واجبها الجدلي الصحيح، بل من النشاط السياسي نفسه.

المحافظ اللاسياسي:-

ولندرس الآن حالة الرجل الذي يظن نفسه فوق السياسة، إنه يدرك أنها يجب أن تستمر عند الآخرين، ولكنه يرى نفسه هو، فوق مستواها. أنه يصون النسق الأساسي للدولة من هؤلاء الساسة جميعا. ومن العاملين وراء الكواليس ومحترفي السياسة الذين يحتلبون مصالحهم الشخصية ويتدخلون في أمور الدولة العليا، أنه على استعداد ليقذف إلى هذه الكلاب كلها بعض العظام يلهيها بها، وليجعل من حمايته أداة إيجابية للحكم، تمكنه من مواصلته. وهو يشترك مع الدكتور جونسون Dr. Johnson[131] في قوله أن السياسة ليست إلا طريقة "للبروز في العالم". وإذا يئس من التخلص من هذه "البرافانات" وهؤلاء النهابين، فإنه واثق من نفسه ومن أنه يقف راسخا كالطود فوق مثل هذه السياسات، ويعرف كيف يحافظ على الدولة على صندل مستو، وفي وسعة تدبير أمر هذه "الكلاب الصغيرة" طالما أنه محتفظ بهدوء أعصابه وهو الإنسان الذي يعتز بنفسه وبالطبقة التي ينتمي إليها، وينظر نظرة الشك إلى الآخرين، وهو يرى الدولة على أنها سفينة تحتاج إلى قبطان قوي يقودها، لأن الأمواج العالية دائماً تهددها،

([131]) الدكتور صمويل جونسون (1709– 1784). من أشهر الكتاب والشعراء والنقاد الانجليز، كان والده صاحب مكتبة، فنشأ في صباه مولعا بالقراءة. ثم درس في أكسفورد، حيث بز أقرانه في الآداب القديمة. عمل في الصحافة حقبة طويلة. من أشهر قصائده "تفاهة الرغبات الإنسانية" ومن أشهر كتبه "تصورات" و"حياة شعراء انجلترا". (المترجم)

ولأن بحارته يبدون من الاسترخاء والكسل أشده، ولم تعد الدولة في نظره تلك الصورة التقليدية لمدنية توطدت أقدامها منذ أمد طويل وراء أسوارها الصلبة المنيعة، وبات أهلها متحضرين في عاداتهم، مرنين في أذواقهم.

ولا يكون هذا الإنسان المحافظ، طاغية بالنسبة إلى شعبه على الأقل، وإذا كان يقدر للنظام قيمته فإنه يكره التعسف والاستبداد، ويكره أن يعرف بهما، وهو لا يظهر بمظهر الرجل اللامتسامح، فهو يتغاضى عن أية فكرة لا تثير المزيد من القلق عند الجماهير، والرقابة على النشر والكتابة أسلوب ضروري من أساليب الإشراف الاجتماعي، ولكنها يجب ألا تطبق على السادة المهذبين أو على المؤلفات التي لا تلقي الرواج الشعبي لطبيعتها، ولا تهمه الأفكار العامة كثيراً إلى الحد الذي يدفعه إلى اضطهاد الناس من أجل الحقيقة وحدها، وقد تمهد كراهيته لجميع أشكال التعصب الطريق أمامه للسياسة، ولكنه يزدري الساسة ويمتهنها. وكان، حتى في انجلترا، يعتبر السياسة كلها مجرد "أسطورة"، ويعتبر كل معارضة خيانة، فأعداء الملك وحدهم في نظره هم الذين يقحمون أنفسهم في السياسة، وهو يبتهل إلى الله في النشيد الوطني الذي ينشده أن "يخزي سياستهم وأن يحبط حيلهم الدنيئة".

ويشترك هذا الطراز من الإنسان المحافظ في الكثير من الأمور مع الإداري الذي يحتقر الخبير، والذي يدعي لنفسه معرفة لا يصل إليها أحد، أو أسلوبا في السلوك يفوق النشاط السياسي المجرد. وقد يكون عسكريا أيضا مثل الفريق جرونير General Groner[132] الذي وصف الجنس الألماني في عام **1931** بأنه "عنصر الاستقرار الوحيد في عالم من الجيشان السياسي". وقد يكون راعي كنيسة وطنية يعتبر نفسه أيضاً مجسدا المصالح الدائمة للدولة كشيء بعيد ومنفصل عن السياسة. ولقد تحدث جيبون Gibon[133] الملحد بما فيه الكفاية إلى رفاقه المحافظين عندما أطرى "فائدة المسيحية للسياسة المدينة".

([132]) قائد عسكري ألماني، أصبح وزيرا لحربية ألمانيا في الأيام الأخيرة لجمهورية ويمار أي قبل وصول النازيين إلى الحكم.

([133]) إدوارد جيبون (**1737– 1794**)– أعظم مؤرخ بريطاني اشتهر بكتابه "انحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها" الذي وضعه في مصاف عظماء مؤرخي العالم. ولد في بوتني في كنت. كان ضعيف البنية في صباه. كان والده نائبا عجز عن الاستمرار في الدراسة بسبب سوء صحته، فعين له والده مدرسين خاصين أحب قراءة التاريخ منذ صباه، تحسنت صحته بأعجوبة وهو في السادسة عشرة ولم يعد يشكو علة. طاف أرجاء أوربا، ثم أصبح نائبا في عام **1774**.

ويود المحافظ قبل كل شيء أن يظهر بمظهر الثمرة التي اعتنى في أنباتها لأرستقراطية الأرض. وهو لهذا يعتبر الملكة شيئا بعيدا عن السياسة، بل شيئا يجب ألا تمسه الأعمال السياسية وهو يحيط نفسه بهالة من الملكية، فهي تعني في رأيه قبل كل شيء ملكية الأرض، وهي تتيح للإنسان التجربة للعناية بأجرائه والمسئولية عن رعايتهم، فهي في رأيه "الترياق الشافي للأرواح". والملكية وحدها هي التي تتيح للإنسان الوقت الكافي من الفراغ، الذي يعتبر شرطا أساسيا للمعرفة والاستقلال والحوار في هذا الموضوع خالد وأزلي. فلقد قال هوبس... "أن الفراغ أم الفلسفة".

ونقل بيرك عن سفر الحكمة قوله... "تنبع حكمة الإنسان العالم من فرص الفراغ التي تتاح له، وكل من لا عمل له يصبح حكيما... وكيف يمكن لماسك المحراث.. أن يصبح حكيما[134] ومن هنا ينبع الاستنتاج بأن كل إنسان اعتق من رقيق الأرض أن يصبح مالكا، وهو ما أكده كرومويل (Cromwell)[135] وايريتون (Ireton)[136] لضباطهما الذين انشقوا على الجيش في عام **1647**، قائلين أن حق الانتخاب يجب ألا يعطى إلا "لمن لهم نصيب في الأرض"، إذ أن هؤلاء هم "أصحاب المصلحة الدائمة في وجود انجلترا". وأضاف الرجلان قائلين... "ولو أعطى حق الانتخاب بالتساوي للجميع... لانتقلت ملكية أصحاب الأرض إلى الآخرين بسرعة بالغة" ويقول سفر الحكمة أيضاً... "وهناك أصحاب حرف ومهن، يعملون بمهارة بأيديهم،

([134]) لا ريب في أن هذا القول لا يتفق مع أي مفهوم من مفاهيم العصر، فالحكمة لا يمكن أن تنبع عن الفراغ، وإنما تنبع عن التجربة والدرس، وهما صنعتان تبعدان المرء عن الفراغ، يضاف إلى هذا أن هذا القول امتهان بقدر الفلاح، الذي يعتبر مع العامل، الدعامتين الأساسيتين لكل مجتمع. (المترجم)

([135]) أوليفر كرومويل (**1599– 1659**) حامي انجلترا. وهو اللقب الذي أطلقه على نفسه بعد نجاحه في الثورة التي أعلنها على الملك شارل الأول، من عائلة استيوارت، والتي انتهت إلى إعدام الملك، وقيام جمهورية كرومويل التي عمرت عشر سنوات.

([136]) هنري ايريتون (**1611– 1651**) من قادة كرومويل وزوج ابنته. حصل على مركز بارز في حكومة كرومويل. بعث به كرومويل نائبا له في ايرلندة. (المترجم)

وبدونهم لا يمكن لأية مدينة أن تؤهل... ولكن يجب ألا يستشار هؤلاء في الشئون العامة" ولكن إذا ما أغرق المرء في الحديث على هذا النحو المألوف المشهور، وإذا ما تمسك المرء به على أنه مبدأ مقرر، حتى عند تبدل الظروف، ومطالبة العامل الماهر بحصة في توزيع ثمرة عمله الذي لابد منه، فإن الرد على هذا النقاش يكون على النحو الذي رد به العقيد رينبورو (Rainborough) على الفريق أيريتون إذ قال... "يستحيل علي يا سيدي أن أرى تحقيق الحرية إلا في انتزاع الملكية كلها" ولا ريب في أن محاولة جعل الملكية فوق مستوى السياسة تستفز المحاولة لانتزاع الملكية بلا سياسة. وكل مبدأ متزمت من هذا النوع، يعتبر لا سياسيا في طبيعته، ولم نكن في حاجة إلى مثل ماركس ليعلمنا بأن النزاعات حول علاقات التملك في أي مجتمع هي من أهم الأسباب في الاصطراعات في أية دولة، وأن مهمة السياسة الأولى والكبرى هي في التوفيق بين هذه المنازعات. ولكن ليس ثمة خط واضح يمكن أن يرسم، وكل ما يمكن قوله والإصرار عليه هو أن مشكلة الملكية يجب أن تسوى سياسيا. ومن هنا لا يكون ثمة داع لأن يبدو المحافظ دهشا ومتألما، لأن المصالح الأخرى تعجز أحيانا عن الأخذ برأيه في أن الملكية شيء مقدس يجب ألا يمس، وأنها جديرة بإجلال خاص يخرج عن نطاق السياسة.

وهناك محافظ آخر يجعل من الحقيقة الواقعة، وهي أن العمل الأول للحكومة هو الحكم، دستورا له، وليست هذه الحقيقة بالسيئة أبدا. ولكن كما يحتاج الأحرار "الليبراليون" إلى من يذكرهم دائما بأن هذه الحقيقة ضرورية يحتاج المحافظون إلى من يذكرهم بأن هذه الحقيقة ليست بالكافية أبدا. وعندما يكون الخيار بين أي نظام وبين الفوضى الشاملة، يكون الاكتفاء بالحكم وحده شيئا معقولا، ولكن جرت العادة على أن ينظر إلى مهمة الحفاظ على الدولة على صعيد صلاحها في الحكم، وصلاح الحكم يعني الحكم طبقاً لمصلحة المحكومين، وليس ثمة في النهاية طريقة ثابتة لمعرفة هذه المصلحة، سوى تمثيل المصالح كلها في الهيئة السياسية ذات السيادة. وليس ثمة طريقة مؤكدة أبدا لإقناع الناس بأن جميع مصالحهم قد لا تتحقق فورا ودفعة واحدة، إلا بالسماح لهم بأن يحاولوا وأن يروا بأنفسهم صراع المصالح الحتمي في كل دولة

. وإذا كان المقصود أيضا من الحكومة أن تكون قوية، فمن واجب السياسة أن تصل إلى قاعدة المجتمع لتشملها. وليس في الإمكان حرمان أية جماعة قوية بصورة دائمة من حق الاقتراع، دون دفع هذه الجماعة إلى العصيان وإلى الثورة. وإذا كان لابد للحكومة من أن تحكم، فليس ثمة ما يبرر عدم حكمها حكما صالحا. والثورة حتما هي انهيار السياسة وليست شكلا من أشكال الاندفاع السياسي[137]. وتحدث الثورات في العادة عن طريق انهيار النظام التافه القائم على الحكم كما حدث في الثورات الأمريكية والفرنسية والروسية لا بسبب الدوافع المثالية التي يفرضها الحزب الذي يجيء إلى الحكم نتيجة الفوضى التي تعقب الثورة، مدعيا أنها التاريخ غير الرسمي لحقبة ما قبل الثورة وإذا شاء المحافظ أن يقول أن السياسة هي قضية إدارة المصالح الحقة الثابتة، فليس له ما يفيده من التزلف إلى العقائدي بقوله أن الثورات تنجم عن "الأفكار الإطلاقية".

---

(137) نحن نتفق مع المؤلف في أن الثورة تعني انهيار السياسة، ولكننا لا نتفق معه في أن الثورة ليست شكلا من أشكال الاندفاع السياسي، لأن مفهومنا عن السياسة يختلف مع مفهومه، فالسياسة هي كل ما يتعلق بفن الحكم. ولما كانت الثورة هي العمل الثوري الذي يتحرك بالتجربة والممارسة والتفاعل الحي مع التاريخ القومي لتحقيق أهداف الثورة اللامتناهية، فإن إرادة الثورة تحقق دائما مقاييس جديدة للعمل الوطني الذي هو السياسة بعينها، مختلفة عن المنطق التقليدي في العمل عن طريق المساومة والتسويات والحلول الوسط والتفكير الإصلاحي. ولعل هذا الخلاف في تحديد العمل بين الطابع الثوري والطابع الإصلاحي هو الذي حمل المؤلف على قوله هذا، لأن نظريته المتكاملة في الكتاب تقوم على أساس أن السياسة هي العمل الإصلاحي المتدرج. (المترجم)

و"التجديد القلق" و"الأخطاء الفلسفية"[138] ومهما قيل عن أسباب الثورات فليس السبب الحقيقي فيها، أن بعض المتحمسين الذين يجيئون إلى الحكم إبان الثورة أو بعدها، قد أزاحوا الحكومة القديمة، لأنهم كانوا يعرفون طيلة الوقت طريقهم، وكانوا يعرفون ما سيحدث في المستقبل، كما سيقول مؤرخو الثورات بإيعاز من قادتها، بل لأن الحكم السابق، توقف عن الحكم لأسباب متعددة ومتنوعة[139].

([138]) "راجع كتاب ميشيل أوكيشوت" **Michael Oakshott** عن "التعليم السياسي" وكتاب كيدوري عن "القومية".

([139]) بالرغم من اتفاقنا مع المؤلف في أن الحكم الفاسد يخلق حالة من الفوضى وانهيار الحكم، تجيء الثورة بعدهما للإصلاح والبناء، إلا أننا لا نتفق معه في قوله، بأن الثورات لا تجيء طبقاً لمخططات يضعها الثوريون الذين يعرفون طريقهم، ويحددون أهدافهم. فالتجارب الثورية نفسها تناقض هذا القول الذي إن صح على بعض الحالات الثورية، أو بالأصح الحالات الانقلابية، فإنه لا يصح على الحالات الثورية الأصيلة، التي تسير طبق مخطط يصفه الثوريون، وتهدف إلى أهداف هم يحددونها، كالثورة الروسية مثلا. أو ثورة **23** يوليو الخالدة في التاريخ العربي الحديث. فلقد وضع الضابط الأحرار مخططهم ورسموا أهدافهم قبل الثورة، وهي الأهداف التي حددها الرئيس عبد الناصر قائد الثورة في النقاط الست ثم جلاها في "الميثاق". (المترجم)

ولعل السبب الأكثر شيوعا في فشل الحكم السابق، هو جهله بحقيقة ما يريده المحكومون، أو ما ينشدونه وذلك بسبب منحهم التمثيل الصحيح. والثوري حقا هو الذي يخلق النظام من الفوضى التي خلفها المحافظون الفاشلون، والإنسان العقائدي والحالة هذه، هو الرجل الذي يعرض علينا الأسباب والشروح والتعليلات، بعد أن أفرغ المحافظ صبرنا بمناشدته لنا أن نثق به في العمل الذي يدعى إتقانه، والذي يسيء إدارته في حكم الواقع والحقيقة.

وصراع المحافظ مع العقائدي في السياسة يعكس والحالة هذه كثيرا من المزايا للطرفين المتصارعين. ففي وسع كليهما مثلا أن يحملا بعض الشعارات من الأهمية ما يفوق ما تستحقه هذه الشعارات نفسها فالمحافظ يحتاج مثلا بوصفه مناهضا "للعقائدية" إلى أن يحزم أمره، هل ينتقص من شأن "العقائد السياسية المتزنة بادعاء أنها غير عملية أبدا، أو بدافع أنها تعمل أكثر من اللزوم. وفي الإمكان السخرية من حالة "التكافؤ" على اعتبار أنها تزمت عقائدي لا يمكن تحقيقه، وأنها ثمرة لعدم الفهم أكثر منها ثمرة لبرنامج مخطط،

ولكن في الإمكان أيضا دراستها كنتيجة لتاريخ معين، وعلى اعتبار أنها لا تظهر كمبدأ أدبي، مدروس وعقلي، وإنما كملخص للمطامح المكبوتة لمجموعة اجتماعية متخلفة. ولو صح هذا الرأي، وكان العقائدي هو صاحب الحكم والسلطان من أمثال دانتون[140]. Danton وروبسبير، وكان يقيم بناءة "بطوب" قديم، بل وأقدم مما يظنه، فإنه في عمله هذا يكمل الاتجاهات إلى "مركزة" الحكم التي كانت سائدة على قدم وساق في فرنسة العهد البائد، ومن هنا لا يغدو لما يكتبه أو يقوله على سبيل الادعاء والتظاهر شأن، ولا يهمنا منه إلا ما يفعله حقا، وقد لا تنجم النتائج عما يقوله الإنسان، ونحن ننشد دائما أن نشرح الأمور على أنها ثمرة من ثمار العقل والعقيدة وأنها لذلك لا يمكن أن تشرح إلا على اعتبار أنها ثمرة من ثمار التاريخ، أما بالنسبة إلى العقيدة نفسها، فلا تكون "عقيدة متزمتة" إلا من ناحية كونها تستبعد أية حلول بديلة، كما تستبعد حدوث أي تبدل في السير على الإطلاق، وذلك بالنسبة إلى الخطة التي تقترحها، ولاسيما إذا كانت خطة غير عملية.

---

(140) جورج جاك دانتون (1759– 1794)– من رجالات الثورة الفرنسية. ولد في أسرة غنية. درس القانون وعمل في المحاماة حتى اندفعت الثورة. لم يؤد دورا في المراحل الثورية الأولى. ارتقى في عام 1792 إلى منصب وزارة العدل، وأصبح أحد ثلاثة يسيطرون على الثورة وهم مارا ودانتون وروبسبير. انضم إلى اليعاقبة، أدانته محكمة الثورة بتأثير روبسبير وقررت إعدامه في عام 1794 ونفذ فيه الحكم. (المترجم)

ويكون المحافظ نفسه عقائديا متزمتا، إذا انصب تفكيره على إمكان الإبقاء على نظام أو ارتباط معينين أو على وجوب الإبقاء عليهما شريطة أن يكون الحاكمون -أو يظلوا- عادلين رحماء، ويظل الناس مؤمنين بهم، وغير مكترثين.

وقد يبدو المحافظ كإنسان مناهض للعقائدية، في موقف أقوى عندما يعالج السياسة على أنها نشاط علي مجرد، أو على أنها مشروع تجريبي صاف، وهو في هذه الحالة يتصرف في الحوادث عند وقوعها فرادى، متجنبا النظريات. أما التجربة فهي عنده في المرتبة الأولى وهي وحدها التي ينشدها أو التي يطريها. ولا ريب في أنه يمثل الرجل الذي يود أن يكون عمليا، والذي لا يدعي لنفسه حتى المؤهلات الظاهرة للإنسان التقني في السياسة، وإنما يدعي لها "طبيعة" التقني و"إيماءاته". ولعله هو الشخص الذي ينطبق عليه قول أدموند بيرك... (أن الاتجاه الذي يسير فيه الناس- لا الإجراءات يمثل القيمة السياسية الكبرى" ولكن بالطبع ليس ثمة من إنسان يكون عمليا مجردا أو تجريبيا مجردا، على ضوء أي مقياس ذاتي الكفاية. وعندما يكون الإنسان عمليا، فإنه إذا ما دق مسمارا في قطعة من الخشب، أدعى، أن دقه يخدم هدفا معينا، حتى ولو كان الهدف مجرد اللهو واللعب، وكان عليه أن يكون لنفسه فكرة مسبقة عما تستطيع "المدقات" والمسامير أن تفعله، وعن الطريقة التي يعكس فيها الخشب رد الفعل. أما التجريبية في السياسة فتعني افتراض العمل ضمن نظام مغلق من الافتراضات والتوقعات، ولكن الشيء البارز في ممارسة السياسة فهو أنها تنشأ عندما تكون المجتمعات المغلقة غير صالحة للعمل، وغير محتملة.

والرجل الذي يدعي لنفسه التجريبية المطلقة في السياسة، وفي دراسة السياسة نفسها، إنما يحافظ على مجرد نظام قائم بصورة غير ناقدة، وليس إلا مجرد محافظ لا عقيدة له. ويمكن إطلاق اسم "المغالطة الانجليزية" بحق، "على التجريبية" في هذا الصدد. والتجريبي الانجليزي حصان وضعت على عينيه "مئمتان"[141] ليجد المرعى في جزيرة خضراء حسنة التنظيم. وقد يكون هناك على الغالب، سبب عام يدعو إلى الاعتقاد بأن ثمة شيئا قليلا يدعو إلى عمل شيء سريع في هذه الجزيرة، ولكن من الغريب ألا ينظر الإنسان إلى الأهمية الفعلية لبعض الأفكار العامة والجديدة في أرض أكثر وعورة في مكان آخر. وهذا التجريبي الذي غممت عيناه، لينظر في اتجاه واحد، يستنكر الحقيقة المجردة وهي أن ثمة أناسا آخرين ينظرون إلى العقائد نظرة جدية للغاية.

([141]) ما يسمى بالعامية "الغمايتان" وتوضعان على عيني الدابة لحملها على النظر إلى أمام.

ولا يعتمد جميع المحافظين كل الاعتماد على التجريبية، فبعضهم يعرف ما فيها من ميل فطري إلى التقلب، ويحدثنا البروفسيور ميشيل أوكيشوت فيقول... "في وسعنا من وجهة نظر عملية أن نندد بذلك الطراز من السياسة الذي يصل إلى حدود التجريبية المطلقة، وذلك لأننا نرى فيها دنوا من الجنون"[142] فالمعروف أن المجنون وحده، الذي لا ذاكرة له، هو الذي يحاول أن يرد أو يجد نفسه مرغما على أن يرد على كل حادث عندما يقع وكأنه حادث فريد كل الانفراد في طرازه. وهو يقول... أن ثمة حاجة إلى شيء ما لدفع التجريبية إلى العمل" وأن ذلك الشيء هو الاتكال على "أسلوب تقليدي من أساليب السلوك". وهكذا تصبح السياسة نقاشا مع التقاليد، أو شيئا "نحمله معنا كجزء من الشروط الإنسانية للكشف عن أشياء جديدة، يعدو حدود النقاش أو الأساليب. ويخيل إلينا أننا نعمل طبقا لمبادئ أولية مقررة،

([142]) كتاب أوكيشوت– ص **10**.

ولكن معرفتنا بشيء من التاريخ، تجعلنا قادرين على أن نفهم أن ما نعمل به ليس من المبادئ في شيء، وليس من المقررات أيضا، ولكن له جذوره في التجربة السياسية الفعلية، مهما كان ملخصا جزئيا، لشيء يكون عادة نظرية أكبر سعة وأكثر تعقيدا. وقد يخيل إلينا أننا نستهدف أغراضا خارجية سامية، ولكننا في الحقيقة لا نكون أكثر من مجرد أناس يتمتعون بما يفعلونه في حاضرهم، كالفتاة الحامل في رواية وليام فولكنر "الخالدة[143] William Faulkner. مجد الخريف. التي لا تبحث عن حبيبها الضائع أو عن حبيب الغد، وإنما تلتذ بالتنقل والترحال، لما فيهما من متعة جهنمية ويقول لنا أوكيشوت... "ليست الحرية فكرة مشرقة، وإنما هي شيء يشار إليه في طريقة محدودة من طرائق السلوك". وهناك الكثير مما قد يقال في صدد هذا الرأي. فهو متفوق تفوقا واضحا على كل فهم عقائدي للسياسة، وعلى كل محاولة في "التجريبية المجردة" أيضا، كما أنه يهذب كل ادعاءات مفرطة الحماسة لأية من العقائد السياسة. ولكن الصعوبة فيها أنها صحيحة حقا، وذلك ضمن إطار الظروف الممتعة التي تناسبها،

(143) وليام فولكتر– من أشـــهر كتاب القصـــة الأمريكيين. احتل هو وهمنجواي منزلة رفيعة في الأدب الأمريكي الحديث، نال جائزة نوبل في الأدب. ومن أشـهر قصـصـه قصـة "البعوض" وهي قطعة رائعة من روائع الأدب الرمزي. (المترجم)

أو الظروف الأخرى التي قد لا تناسبها مطلقا. وقد يبالغ البعض في الحديث عن صحتها، فيلمحون إلى أنها تؤلف صفة عامة للنشاط السياسي، وهم مصيبون في مبالغتهم هذه. لكن التعميم فيها كبير إلى الحد الذي إذا لم يحلها إلى شيء تافه، يجعل منها حقيقة مسلما لها، فتفقد بذلك أية قدرة لها على التوجيه في السلوك السياسي، وقد يدعي كل من يحمل هذا الرأي بالطبع بشيء كثير من الحق والعدل، أنه لا يعني مطلقا عرض دليل مبتذل على السلوك. وقد يقول بشيء من التواضع المنطوي على الامتهان أن من الحمق بالنسبة إلى الأكاديمية أن تعرض النصح على السياسة، وذلك لأن هذا الرأي الذي شرحناه أكاديمي فعلا. فالسياسة هي سياسة ولا شيء غيرها، هكذا كانت وهكذا ستكون، لكن الأمر يعتمد كلية على ما يعنيه الإنسان بالسياسة. كما أنه ليس من الصحيح أبدا كما سنرى فيما بعد، أن السياسة تقف دائما إلى جانب العرف والعادة، وقد يكون العرف إلى حد ما، شرطا لازما للسياسة ولكنه في هذه الحالة بعيد عن العرف الوافي نفسه.

وقد يؤلف العرف نفسه على أية حال العقبة الكأداء، في طريق رؤية ما في هذا الرأي عن السياسة من أهمية كبيرة تتعدى حدود الإدراك القوي، بأن حقيقة الشيء موجودة فيه. ومن هنا يجب أن ينظر إلى العرف السياسي لا على أساس أنه لباس موحد، بل رداء يضم ألوان مختلفة. ويجب ألا ينظر إليه أيضا على أنه سفينة واحدة، بل أن ينظر إليه مجازا وهو مجاز مشهور، بأنه قافلة تبحر سفنها مع بعضها طلبا للحماية المتبادلة. وليست مهمته من البساطة على النحو الذي يصوره خطباء البيان المدافعون عن "سفينة الدولة" بأن "يبقى على السفينة عائمة فوق قاعدة مستوية"، بل أن مهمته التي تعتبر انجازا رائعا، هو أن تظل بعض السفن المهملة عائمة دائما. وقد لا تكون لدى سادة الباخرة مجرد ذاكرة تدلهم على المكان الذي جاءوا منه، بل وفكرة إبقاء شدهم إلى المكان الذي يقصدونه، وقد لا يكتفون بتبديل سيرهم وهم في الطريق إذا مالت الريح في اتجاه معين.

وإنما يتلقون، وهم في عرض البحر، بفضل أساليب التقنية الحديثة أوامر بتبديل اتجاههم كلية، استجابة لبعض التبديلات في شروط التجارة. وعلينا في كل نقطة في هذه الاستعارة المجازية الكريمة عن السياسة أن نؤكد الحقيقة الواقعة وهي أننا نتعامل مع قافلة لا مع سفينة. وهناك سبب آخر يدعو إلى اعتبار الفكرة التي تعامل السياسة كعرف، فكرة مضللة، وهو أنه بدلا من الرأي الشائع بعدم وجود أهداف واعية في أي نظام سياسي، فإن هناك عددا أكبر من اللازم من هذه الأهداف، ولذا يتحتم منع كل باخرة من محاولة السير في الاتجاه الذي تريده في فترات الخطر المشترك.

وهناك دائما عدة أعراف في كل مجتمع متقدم أو معقد فهناك في انجلترا عرف المحافظين، ولكن هناك أيضا العرف الديموقراطي الذي يسميه المستر ريموند ويليامز Raymond Williams أو ذلك التحالف العريق بين الدين وبين الهرطقة السياسية الذي أسماه "الجرنون سيدني"[144] Algernon Sidney

---

([144]) سيدني– (**1622– 1683**)– من أسرة من النبلاء. ولد في كنت وانضم إلى جيش البرلمان في حربه ضد الملك شارل الأول في موقعة مارستون مور، حيث جرح شغل مناصب عدة في حكومة كرومويل. فر إلى خارج البلاد بعد عودة الملكية، ولكنه رجع في عام **1677**، حيث حوكم بتهمة الخيانة في عام **1683** وأعدم. نشر له بعد موته كتاب "مطارحات في شئون الحكم". (المترجم)

وهو على عتبة المقصلة "بالقضية القديمة التي ارتبطت بها منذ نعومة أظفاري، والتي أعلنت أيها الرب، ارتباطك بها دائما وبصورة رائعة" وهناك في فرنسا عدة أعراف عن الثورة نفسها، ولكنها جميعها مناهضة للتقاليد. أما في أمريكا فهناك عرف المناهضة للأعراف، وهو يعيش بشكل صارخ على مختلف الجذور والأصول، وذلك لأن العرف الأمريكي في جوهره، عرف ليبرالي. وقد يكون رجل العرف والتقاليد محقا في رأيه بل أكثر من محق.

وفي وسع أكثر الناس حماقة، وأكثرهم تقدما، وتخلفا، وفي وسع أكثر الشبان ابتكار للنظريات أو جهلا بالتاريخ، أن يبعثوا إلى الحياة أساليب القديسين والشهداء السياسيين التي نسيت منذ أمد طويل للغاية. ولعل من صور الضعف السياسي في أحزاب الأجنحة اليسارية في الدول الحرة، أن هذه الأحزاب، لا تفهم أنها أحزاب تقليدية، ولا تدعي أنها كذلك، تماما كما تخجل من التمييز بين الوطنية والقومية. ولكن اختيار المحافظ بين أن يكون تقليديا أو غير تقليدي أمر سخيف، فهو أمر لا يحزم المرء عزمه فيه، وذلك لأن النتيجة واحدة. وقد يخيل إلى العالم المحافظ أن ما يفعله لا يعدو أن يكون توجيه تحذير فكري عام، وأن لا علاقة لهذا التحذير مباشرة بالقرارات السياسية على الإطلاق،

فهو يرى أن علينا أن نذكر على الدوام، أن كل ما في العالم من فكر وعمل، إنما يقع ضمن نطاق ما من أنطقة السلوك ولكن مثل هذا القول في منتهى التفاهة. فلو أخرجنا من هذا القول كل مضمون من المضامين، واكتفينا بأن نجعل منه أسلوبا من أساليب دراسة السياسة، فإنه يغدو قولا منتشرا، يسرد "متطابقة" منطقية، أو معادلة رياضية، وهي أنه إذا كان كل شيء عرفا، فإن كل شيء يكون عرفا. وسنصبح في مثل هذه الحالة في حاجة إلى بعض القواعد الأخرى للهبوط بالمستويات الكلية للتجارب إلى حدود معروفة وصالحة للاستعمال وكثيرا ما تكون هذه المحافظية الأكاديمية، مهربا ضخما للمضامين والمحتويات تحت ستار الحديث المجرد عن الأسلوب والتعليم والفلسفة. وعندما يترك "العرف" بدون تحديد ليعني كل عرف من الأعراف بدلا من أن يعني عرفا معينا، فإنه يتحول إلى مفهوم يقرب كل القرب من العقائدية، فهو يعرض طريقة في فهم كل شيء، في حين تعرض العقائدية طريقة في تفسير كل شيء. ولما كانت جميع الأشياء مترابطة، فإن التقليدي أو العرفي يتفق مع العقائدي في استحالة تغيير أي شيء مهم دون تغيير كل شيء، وهما يستخلصان نتائج مختلفة من الفرضية التي تم تضخيمها.

وينقذ العرفي المحافظ نفسه من الجماعة الواضحة في الأعراف، بالتحدث عن العرف كعرف "محدود" عادة في السلوك السياسي، وهو اصطلاح يمتاز به المؤمنون بالنظرية الهيجلية، عندما يجدون أنفسهم في ورطات فكرية. ولكن هذا الإصلاح لا يعدو أن يتحول إلى مجرد حجة تظهر وجود عرف صحيح وطيب، يخلط بين الطراز الذي تحدثنا عنه من سياسة المحافظين وبين الادعاء بوجود مجس خفي يستشعر بالإيماءات النابعة عن الإرادة العامة أو الخير العام، بشيء كثير من التكهن والحساسية الممجوجين، في حين لا تعدو الحقيقة الواضحة أن تكون: القول بأن ما يحافظ على وحده الدولة الحرة هو السياسة المجردة نفسها لا الإرادة العامة أو المصلحة المشتركة. وتحاول الأعراف المتباينة في أي بلاد عبر تيارات السياسة وصراعاتها، مزودة بذكرياتها الخاصة وأهدافها الوصول إلى السلطان ولا يكبح جماحها إلا الكابح السياسي وحده. وليست السياسة على ذلك النحو من المكر والخداع، الذي يحاول العرفي تصويرها لنافيه، فهي أكثر صلابة، وأدق نقشا، كما أنها أسهل صنعا، وأهون تشويها. وهكذا فإننا نسمع من العرفي أن السياسة ليست إلا مجرد نقاش مع الأعراف، بالنظر إلى أن كل شيء وهم وغرور. ولكننا لا نلبث في الطراز الغريب من السخرية الأوكبشوتية، صوتا ناصحا مألوفاً لدينا، يحدثنا بقوله أن كل سياسة من السياسات

تحتاج في الواقع إلى عرف شائع مسيطر، وإلا فإن التمثيل بين المحافظية السياسية والعرفية لا تعدو أن تكون مجرد تورية لفظية. وإذا كانت جميع السياسات عرفية، فإن أي حزب محافظ فعلي أو عقيدة محافظة حقا، يجب أن يفهما كأي حزب آخر أو عقيدة، مجرد دفاع عن عقائد اقتصادية واجتماعية معينة في زمان ومكان معينين ومحدودين. ولا يعدو العرف في هذه الحالة أن يظهر بمظهر أعراف الطبقة الحاكمة.

والمحافظ عادة هو آخر من ينكر كثرة العوارض الغريبة في ممارسة السياسة وفي تاريخ الدول، وهي عوارض تستطيع كأي نهر فائض أن تقلب فجأة كل ما هناك من سياسات مهما كانت مستقرة، ومن خطط مهما كانت دقيقة، وهي السياسات والخطط، التي تنقلب تحت تأثير ما أسماه "ميكافلي"[145] "بالحظوظ". ولكن المحافظ يثق بشيء من التفاؤل الذي لا أساس له، أن العرف سيكون قادرا عادة، على امتصاص مثل هذه الهزات، أو أنه في حالة عجزه عن امتصاصها، سيكتفي بهز كتفيه قائلا بشيء من اللاأبالية..

(145) نيقولا مكيافلي (1469– 1532)– كاتب إيطالي مشهور، يعتبر من بناة علم السياسة الحديث– ولد في فلورنسة من أسرة عريقة، وتولى منصبا كبيرا فيها، في عهد الجمهورية، وعند عودة آل مديتشي إليها عام 1512. خرج منفيا إلى الأرياف حيث عاش فيها حتى قبيل وفاته، في عزلة تامة، وضع كتابه "الأمير" وقد عربته منذ مدة، وكتاب "المطارحات" وقد نقلته إلى العربية أيضا، وكتاب "تاريخ فلورنسة". (المترجم)

. "حسنا" بعدي يكون الطوفان، وهي واقعية شريرة، ترى أن الأمور لن تسير سيرا معقولاً على أية حال، وذلك لأنها نابعة عن التكاسل والتخاذل والافتقار إلى الخيال، في محاولة تصوير الأحداث وتشكيلها. ويعرض مفهوم العرف صورة سيئة حقا عن مدى الابتكار والتجديد والصناعة الواعية اللازمة لبقاء أية دولة من الدول وفي وسع عالم الأصول الإنسانية أن يعلم الفيلسوف السياسي الشيء الكثير. ولكن هناك عددا قليلا من المجتمعات، التي لا يجد فيها عالم أصول الإنسان، مهما كانت بدائية أن العادات لا تخدم عملا خلاقا من تأمين الاستجابات للتحديات الجديدة لبقاء المجتمع. والعادة مفهوم أكثر وضوحا من العرف بالنسبة إلى إيضاح العلاقة بين حاجة البقاء الأولية، وبين النمو للوصول إلى مرتبة يصلح أن نطلق عليها اسم الحضارة. فالدول لا تستطيع البقاء إلا إذا كيفت نفسها بصورة دائمة ومستمرة للظروف المتغيرة، وقد ترغمنا الأحداث على الاختيار. وقد لا نكتفي بالجلوس لنتمتع بسير التجارب وجريانها، وقد يكون العرف دليلا ومرشدا، ولكنه وحده، يعتبر حافزا سيئا، إذ أن البقاء يتطلب عادة درجة أكثر وعيا من درجات التبدل سواء في الأساليب الزراعية، أو الخطط العسكرية، أو في بنيان التجارة

أو ملكية الصناعة أو ضمن إطار التنظيمات الحكومية. ويكون حوار العرفي مع العقلاني أو العقائدي، مقوما ثمينا له قيمته، ولكنه غير كاف في غير حد ذاته. وقد يضطر العقلاني أحيانا إلى الإصرار على وجود حد معين يجب ألا يتعدى، في عدد الرقع التي تدخل على بدلة قديمة من اللباس. ولا يمكن أن تعتبر العقيدة أو يعتبر العرف كافيين في حد ذاتهما، أما العلاقة بينهما أو بين الصور المتعددة منهما التي ربما توجد في أي وقت، فهي السياسة في حد ذاتها. وعلينا أن نجبن عن القول بأن السياسة هي "سيدة العلوم". وقد تتبنى العادة لضمان سلامتها، ولكنها لابد أيضاً وأن تتعشق الابتكار، لتعالج عن طريقه كل ما قد يأتي به الحظ.

وقد يحل وقت في السياسة لا تكون الحاجة فيه ماسة فقط "للإصلاح" طلبا للحفاظ جريا على حكمة بيرك العظيمة المأثورة، وإنما تكون ماسة أيضا وفعلا للخلق طلبا للحفاظ. ولقد عاد "جون أدامز"[146] John Adams بفكره ذات مرة بشيء من السخرية المرة التي تلت الثورة الأمريكية مباشرة فقال:

[146] جون آدامز (1735– 1826)– ثاني رئيس جمهورية في أمريكا. ولد في ماساشوسيت ودرس في هارفرد حيث تخرج محاميا. انتخب نائبا لولايته في الكونجرس عام 1774 وكان من واضعي إعلان الاستقلال. عين سفيرا لأمريكا في هولاندة وبريطانيا ثم انتخب رئيسا للجمهورية في عام 1797، نشر كتابا عنوانه "دفاع عن الدستور الأمريكي".

"ولقد عرفت أن كل واحد من أصدقائي... لم تكن تراوده في تلك الآونة إلا فكرة واحدة عن الحكم، وهي حصر التشريع المهيمن في جمعية واحدة لها عدة لجان للقضاة التنفيذيين، والقضاة العاديين... وقد رددت عليهم بعرض عدد جاهز من المسودات القصيرة عن الخطط التي قد يتبناها المؤتمر... ولقد كان لدى في عقلي وعلى طرف لساني عدة مشروعات عن الحكم، لا يقل عددها عن تلك التي صورها المستر بيرك في حيازة القس "سييس" Abbé Siyés في إدراجه، وإن كانت ليست من الإطالة، والتفصيل الدقيق على الشكل الغيبي الرائع الذي عرضه بيرك بأسلوبه المنمق، ولكنني حرصت كل الحرص في جميع الحالات، على أن أقف خصما من أي مشروع يفتقر إلى الاتزان في الحكم.

هنا نجد السياسي الحقيقي في ظروف لا يجد فيها بعض العون إلا من العرف وحده، وهناك خطط عدة متنافسة، وعلى المرء أن يختار أفضلها إذ ليس في إمكانه تجنب الخطط. ومن الواجب أن ترشح التجربة في صورة مبادئ مطلقة، لتكون قاعدة من نوع ما للحكم على الخطط، ومن الغريب أن يضطر المحافظ الانجليزي في العادة إلى معالجة السياسات الأمريكية وكأنها غير موجودة فعلا. وعندما يقال كل شيء عن "الآباء المؤسسين" الأمريكيين[147] وعن عقلياتهم المتعلقة بالأعراف، لتصحيح بعض ما خلقه الأمريكيون في أساطير عن أنفسهم، يظل من الواضح للغاية، خلافا للأسطورة المحافظة عن الأعراف، من أن ابتكار النظم المعتمد قد تم، وكان لزاما أن يتم، ولكن بوسائل سياسية، وخدمة لأهداف النظام السياسي.

---

(147) اسم يطلق على المهاجرين الانجليز الأوائل إلى القارة الأمريكية الذين أنشئوا معظم الولايات الشمالية في الولايات المتحدة. (المترجم)

وليس في الإمكان دائما الحفاظ على العلاقة السياسية دون إصلاح الإطار الأساسي للحكم أو تبديله إلى درجة كثيرا ما وجد المحافظون أن من المستحيل قبولها. وهناك أوقات تسير فيها الأناة والأوامر في خطين متعاكسين. وكم أخذت نداءات بيرك العظيمة التي ناشد فيها حكومته استخدام الأناة في معاملة المستعمرات الأمريكية على محمل الحقائق السياسية وحقائق المحافظية الواقعية وكان يقول... "لا تتمسكوا بدوافع الكبرياء، أو بالنقاط القانونية، ولكن تساهلوا، وكونوا كرماء"... ثم مضى قائلا "عودوا إلى مبادئكم القديمة المرة تلو المرة، وانشدوا السلام واضمنوه، واتركوا أمريكا، إذا كانت فيها طاقة ضرائبية تستطيع أن تفرض الضرائب على نفسها. ولست أريد هنا أن أميز بين الحقوق، كما لن أحاول تخطيط حدودها، فأنا لن أدخل في هذه التمييزات الغيبية، لأنني أكره مجرد اسمها.."

ولكن من السهل أن ينسي الإنسان أيضا أن هذا النداء الموجه بالتخلي عن الحقوق القانونية[148] هو في حد ذاته نداء أيضا إلى المحكومين بأن يثقوا دون أن تكون لديهم الضمانات الكافية للثقة. ولكن كان من الواضح وضوحا صارخا في عام 1775، أن هذا المخطط لن يحقق النجاح. لأن الثقة كانت قد اختفت كلية، وكان الأمريكيون في حاجة إلى ضمانات تؤكد لهم أن الضرائب لن تفرض عليهم إلا من ممثليهم، لا مجرد توقع نجاتهم من الضرائب لأن في "ويستمنستر"[149] رجالا أفضل من الحاليين. ولقد كانت عقيدة السيادة البرلمانية تقف عقبة في طريق بيرك كما وقفت في طريق اللورد "نورث"[150] Lord North

(148) يكشف المؤلف عن حقيقته الاستعمارية في هذه العبارة التي تلقي ضوءا واضحا على تفكيره. فهو يتحدث عن الحقوق القانونية لانجلترا في مستعمراتها فمجرد وصف هذه الحقوق "بالقانونية" يبعد صفة الليبرالية عن تفكيره، إذ لا يمكن أن يكون لأي بلد حقوق قانونية في بلد آخر أو غير قانونية. ولا ريب في أن مجرد استعمال هذا التعبير الغريب على المفاهيم الليبرالية، يدل على تفكير محافظ قديم، اتصف بالغطرسة الاستعمارية.

(149) ويستمنستر.. الاسم الذي يعرف به البرلمان لانجليزي، وذلك لأنه اسم البناء الذي يعقد فيه البرلمان الانجليزي جلساته في العاصمة البريطانية. (المترجم)

(150) اللورد نورث، هو ممثل ملك انجلترا في المستعمرات الأمريكية عند قيام الثورة فيها على الاستعمار الانجليزي في سبعينات القرن الثامن عشر. (المترجم)

فلقد كان امتناع المحافظين عن التفكير بالحلول الاتحادية، يقف حجر عثرة في طريق أي حل سياسي ممكن. ولم تكن الضمانات الدستورية المكتوبة، لتعني نهاية السياسة، بل نهاية طراز واحد من طرزها. وقد فشلت الطريقة الوحيدة الأخرى في الحفاظ على العلاقة مع أمريكا، لأن درجة القوة العسكرية المطلوبة لم تكن ممكنة في الوقت الذي كانت فيه انجلترا نفسها منقسمة على نفسها بصدد "القضية الأمريكية".

وهكذا تكون المحافظية عقيدة سياسية مثل العقائد الأخرى، وهي عقيدة صحيحة جزئيا، ولكن هذه الصحة تختلف من ظرف إلى ظرف. وقد تزعم لنفسها أنها ضد العقائدية والعقائديين، ولكنها إذا ما حللت كتركيب، تنطوي على بعض النتف من العقيدة المستبدة، "كأعراف" أوكيشوت و"سيادة" بيرك. وإذا كانت تشير علينا بالرجوع إلى التجارب لمعرفة رأيها، فإنها تكون والحالة هذه صحيحة بالنسبة إلى جميع الطرز السياسية ولا تحملنا بعيدا عنها. لكن حدود مجالها لا تجعلها عالمية الظروف. ولقد رأيت أن أوكيشوت، بوصفه من أصدقاء السياسة الطيبين، يستحق ما أوليته إياه من عناية،

وذلك لأنه يزعم دائما، معرفته للسياسة على النحو الذي انتصر لها فيه، أكثر من معرفته بأية عقيدة أخرى، ولكنه كثيرا ما يكون محدودا وضيق الأفق في تعلقه بالسياسة وتعشقه لها. ويسهم المحافظ في النشاط السياسي كإسهام أي إنسان آخر، وذلك عن طريق تحقيق مصالحه أو الحفاظ عليها، ولكن ادعاءه بأنه غير سياسي، يثير دائما في نفوسنا الشك بأن تصرفه هذا، يجعله بعيدا عن التصرفات السياسية، أنه يود أن ينظر إليه دائما على أنه فوق السياسة. وهو يؤثر دائما حل القضايا العامة بأساليب سرية خاصة.

الليبرالي بلا سياسة

إذا كان ثمة محافظ يتوقع القليل النادر للغاية، فإن هناك الليبرالي الذي يتوقع أكثر من الكثير. أنه يود أن يتمتع بجميع ثمار السياسة دون أن يدفع ثمنا، أو يمارس مشقة وألما. أنه يكرم الثمرة دون الشجرة، أنه يود أن يجني كل ثمرة من ثمارها، كالحرية والحكم التمثيلي والنزاهة في الحكم والرخاء الاقتصادي، والتعليم الحر أو العام وما شابه ذلك، ثم يحول بينها وبين أي اتصال آخر بالسياسة. وقد يعالج بعض الأمور على أنها حقوق طبيعية، معرفا إياها تعريفا يقع خارج نطاق السياسة، أو قد يخيل إليه بأن السياسة ليست إلا مجرد ما تقوم به الأحزاب السياسية وما يقوم به السياسيون من أعمال، وبذلك يضيقون أفق السياسة ومجالها بصورة جذرية وغير واقعية. وقد يكون هذا الليبرالي قريبا من مدعي التقنية من حيث أنه يعتقد بوجود خط واضح من التمييز بين السياسة والإدارة، ومن ثم بين الدولة والمجتمع، وعلى الرغم من أنه يرسم هذه الخطوط عميقة، إلا أنه يفسح فيها المجال دائما للسياسة، وهو يحاول أن يجلو خطوطه وأن يوضحها، وأن يعقلها بقوة تماما

كما يعقل كلب "التريار" الشرس ليغدو كلبا "مدللا"، أليفا ومحترما وأن فقد الكثير من حيويته. وهو يغالي في تقدير سلطان العقل، وانسجام الرأي العام، ويقلل من شأن قوة العواطف السياسية، وعناد بعض الناس في عدم إظهار رغبتهم فيما هو خير جلي لهم. وهو لا يغرم بالأحزاب السياسية، وعندما ينضم إليها، يعارض معارضة صلبة في إفساد المبادئ عن طريق التطبيق العملي. وهو يميل إلى التفكير على صعيد الرأي العام المتنور، الذي يعمل طبقا لنظم واضحة وتنظيم تمثيلي بسيط، وهو يخرج السياسي من حسابه، فهو يعتبره مجرد وسيط، لا قوة خلاقة، ولقد احتفظت كلمة "السياسي" في اللغة الانجليزية– الأمريكية بمعناها المنفرد الذي كان لها في القرن الثامن عشر. فالسياسي في هذا المعنى "جهاز" أو عدة "شغل"، ينظر إليها رجل الأعمال نظرة زراية. وقد يشترك الليبرالي في الحملات السياسية لجلاء هذا الموضوع أو ذاك، ولكنه يكره السياسيين العاديين، وإذا كان له حزب من أي نوع، كالحزب الموجود في انجلترا الآن،

فإن هذا الحزب يكون ضد نفسه، فهو يمتدح أي إنسان يقول أنه أصوب رأياً من رئيس الحزب نفسه، عاجزاً عن أن يرى ما في موقفه هذا من خطورة ولا مسئولية. وهو هنا يمثل طرازا سياسيا، تتمثل رذائله السياسية في الخفر وفي الاعتداد بفضائله. ولقد كتب "دبليو. اش. أودين"[151] W. H. Auden بشيء من السخرية يقول: "لقد وجدنا جميعا على الأرض ليساعد الواحد منا الآخرين، أما لماذا وجد الآخرون عليها فالله وحده يعلم".

والتباينات في التجارب السياسية، أعظم بكثير من أن يقف أمامها مثل هذا الخفر. وتنطوي السياسة على علاقات أصيلة مع الناس الذين يعتبرون فطريا من الآخرين، لا مجرد مهمات توضع لإنقاذ الناس أو موضوعات لدراساتنا الآدمية، وقد تكون هذه العلاقات منفرة لنا فطريا، ولكننا إذا اضطررنا إلى الاعتماد عليها، بات لزاما علينا أن نتعلم العيش معها، ويحاول الليبرالي أن يتجاهل هذه المنغصات،

---

(151) ويستان هيو أودين (1907) شاعر انجليزي روائي، تجنس بالجنسية الأمريكية، درس في أكسفورد. يرتكز في شعره على الشئون النفسية والعقيدة الاشتراكية. يمتاز في شعره بالإيمان المطلق بمستقبل الإنسان، وبإكثاره من التعميمات، من أهم كتبه "فنون العصر" وقد دافع فيه عن رأي فرويد في الفنان الذي يعتبره إنسانا مشوها من الناحية الاجتماعية يحاول التفاهم مع مجتمعه عن طريق الفن. (المترجم)

حتى ولو كلفه ذلك فشله في أن يحكم على الإطلاق، والليبرالي هو الرجل الذي يحكم أو يكون عضوا في حزب سياسي مسئول، إذا لم تقم كل قضية في فكره، وكأنها قضية مبدأ أولا، وقد يقوده هذا الوضع إلى حالة خطرة من حالات العجز عن العمل، وهي حالة رفض اللجوء إلى القوة حتى في ظروف الدفاع عن القيم السياسية، والتخاذل المفجع الذي أبدته الجمعية الوطنية الفرنسية أمام لويس نابليون، وبعد ذلك بقرن أمام الجنرال ديجول، وعجز حكومة اسكويث الحرة (الليبرالية) عن العمل في يوجه الحركة الانفصالية المحافظة في أيرلندة، والتمسك بالشكليات القانونية والخوف من جمهورية ويمار أمام النازيين، والتراخي الفظيع على صعيد السياسات العالمية، الذي تبديه السلطة التنفيذية الأمريكية في ضمان الحقوق الشرعية للمواطنين الملونين، كلها نماذج رائعة عن جمود الليبراليين وخفرهم. ولقد ذهبت صحيفة "المانشستر جارديان" الليبرالية الكبرى تنصح الرئيس هندنبرج في عام 1931، بأن مما يجفو الديموقراطية أن يحرم النازيون من الحكم، بعد أن أثبتوا أنهم يؤلفون الحزب ذا الأغلبية.

وقد يؤدي خفر الليبراليين في السياسة أيضا إلى فشلهم في فهم حاجات العناصر الأقل احتراما وشأنا في أي مجتمع. فلقد كانت هناك أشياء لا يودون التطلع إليها، كالنقابات المهنية في بريطانيا والمهاجرين الجدد في الولايات المتحدة. ولقد حدث في عام **1897** أن سافر ويكهام ستيد رئيس تحرير صحيفة "التايمز" والليبرالي والمصلح الكبير، على ظهر باخرة تعبر الأطلسي، جنبا إلى جنب مع "تيجرويك كروكر" رئيس بلدية نيويورك وراح "ستيد" يتلو على مسامع رفيقه آراء الرجال الشرفاء المعهودة في جماعة "تاماني"[152]، ولكنه كان شريفا حقا في تسجيله أيضا لرد رئيس البلدية كروكر عليه... إذ قال:

"ترى ما هي الحقيقة الوحيدة التي تستأثر باهتمامكم معشر الانجليز في بلادنا؟ أنها الحقيقة الواقعة وهي أن الحشد الذي نتحدث عنه الآن، والذي يمثل أقلية من المواطنين المثقفين العاطلين عن العمل، لا تتعامل بالسياسة ولا تعيرها قيد أنملة من الاهتمام. ولا تكفي جميع مبادئكم السامية في إقناع شخص مستقل برأيه السياسي، في أن يظهر أكثر من مجرد اهتمام خاطف في أية انتخابات تجري بين آونة وأخرى ولا يمكن لمن يتدخل تدخلا فعليا في العمل السياسي أن يحصل على جوارب حريرية يلبسها. هذه حقيقة يعترف بها الجميع،

([152]) اســم لجماعة من كبار رجال المال في أمريكا تمكنت من الســيطرة على مدينة نيويورك بأعمال الغش والرشوة وإفساد الضمائر والتهديد.

وكلنا يعرف أنها حقيقة وقعة. فإذا عجزت مبادئ الاستقلال في الرأي السياسي عن دفع المستقلين إلى العمل، فهل نتوقع بأن تكون الحوافز السامية نفسها كافية لإثارة اهتمام الجماهير بالسياسة؟" وهكذا رحت أقول... "وهل أنتم في حاجة إلى رشوتهم بالغنائم والأسلاب؟ فرد علي قائلا.. إذن أنت ترى أننا في حاجة إلى رشوتهم بالغنائم والأسلاب حسنا سم ما نفعله ما شئت، لكن الأسلاب تتبدل بتبدل البلاد. فهي تتخذ عندنا شكل المناصب والمراكز، ولكنك في حاجة إلى حافز قوي لإثارة اهتمام الناس بأعمال السياسة اليومية الشاقة، وعندما تكون الجماعة إلى جانبك، عليك أن تتبع الطريقة الوحيدة التي تستثير اهتمامهم"[153].

لا ريب في أهمية هذه الفقرة، في أنها تذكرنا بواجبنا في حمل السياسة على علاتها، أو التخلي عنها كلية، ولكن حتى لو ظهرت على النحو الذي فكر فيه كروكر، فإنها تخدم غرضنا طيبا، ولقد ظهرت هنا طريقة لحمل المهاجر الأيرلندي الفقير على الدخول في الحياة القومية، وهي طريقة تعطي هؤلاء المهاجرين بعض القوة على التكيف لمجاراة المهاجرين السابقين إلى أمريكا، أو على تكييفهم طبقا لأهوائهم، ولقد كانت السياسة سبيل التقدم للمنبوذين اجتماعيا، كما كانت طريقة لضمان احترامهم،

---

[153] اقتبست هذه الفقرة من كتاب "قاعة تاماني" لام. تي، ويرنر.

وسواء كانت هذه الطريقة ملتوية أولا فإنها نجمت عن احترامهم لسلطانهم.

وقد يمثل السياسي الديموقراطي الفاسد من أمثال كروكر، حالة يصعب على السياسي الدفاع عنها، وإن كان هذا الطراز يستحق الثناء والإطراء من الليبرالي الأمريكي، إذ أنه يساعد على الحيلولة دون نشوء حركة عمالية سياسية، ولاسيما أن انجلترا قد أنزلت أمثال كروكر من طبقتهم بسرعة، ولكن يجب الدفاع عنه ضد الليبرالي الحي، الذي يخجل من مواجهة المشاكل السياسية الواقعية، والذي لا توجد بالنسبة إليه حقا، التمييزات الطبقية والشعوبية، ضد الرجل الذي يؤثر الحكم الأوتوقراطي النزيه[154] على السياسات الفاسدة. ويشك المرء في أن معظم الليبراليين يؤثرون الحكم الأوتوقراطي المطلق على الفساد، وذلك لأنه أكثر تنظيما، وتكريما للفضائل الشخصية، كالنزاهة والإخلاص

(154) لا يمكن أن يوصف الحكم الأوتوقراطي بالنزاهة. فالاستبداد لا يمكن أن يمثل بالنزاهة، حتى ولو توخى الحاكم المستبد العدالة أحيانا. فالعدالة بالنسبة إليه، أمر نسبي، وهو قد يتبعها إذا لم تتعارض مع مصلحته أو مصلحة الطبقة التي ينتمي إليها، أما إذا كان ثمة تهديد لكيان الحاكم المستبد أو طبقته، فإن العدالة تصبح بعيدة عنه بعد الأرض عن السماء. (المترجم)

وهما صفتان يثق الليبرالي فيهما ثقة مطلقة، إذ أن شعاره الذي يحمله دائما هو أنه لو وجدت النزاهة ووجد الإخلاص فإن السياسة ستختفي. لكن الفساد على أية حال قيمة إنسانية[155]، وهي المخرج من حالات الحظ أو الخيار، هذا إذا قورنت على الأقل بالجمود الذي يتميز به الحكم الذي يقبل التبدل، والذي يمارسه الأخلاقيون المتزمتون، ولا يتمثل الاعتراض الحقيقي على الفساد في السياسة في أنه عمل لا أخلاقي في ذاته، كما يكون القتل عمدا لا أخلاقيا حتى ولو كان القتلة يرتدون الزي العسكري، وإنما يتمثل في أنه قد يشوه التمثيلية في السياسة، بحيث يتحول الحكم المؤثر المتجاوب إلى شيء مستحيل أو شاق للغاية. وفي وسع الفساد في أية دولة محتملة التحول إلى الجماعية أن يحافظ على جرثومة الحرية في تلك الدولة.

ويتبين من هذا أن الليبرالي يتوخى غايات السياسة، وهي التوفيق بين الحرية والنظام، ولكنه يرفض في غالب الأحايين قبول وسائلهما. وهو يرغب رغبة خالصة حرصا منه على "مصالح الفرد" في إخراج السياسة من الحكم المحلي والمدارس والنقابات المهنية والاتحادات العمالية وملكيات الصحف والكنائس بل ومن كل شيء تقريبا سوى البرلمان أو الجمعية الوطنية.

---

(155) لا يمكن أن يكون الفساد قيمة إنسانية. وما القول بأنه المخرج من حالات الحظ، إلا قول مكيافلي السياسة، كما لا يمكن أن يحفظ الفساد جرثومة الحرية إلا إذا كان المعنى بالحرية، مفهومها البورجوازي، أي حرية الفرد الرأسمالي أو الطبقة الرأسمالية البورجوازية. (المترجم)

وهناك أيضا بعض المثاليين القلقين، الذين يودون حتى إخراج الأحزاب من السياسة، أو اختيار الممثلين المنتخبين مستقلين عن الحزبية ولا تعدو هذه الرغبة الأخيرة أن تكون مجرد حيلة مبتكرة لتجنب السخف الواضح في طلب إخراج السياسة من السياسة، إلا إذا كان الطالب قد تحول في مثل هذه الحالة إلى الحاكم المستبد أو إلى متصنع التقنية اللذين يعنيان بهذا القول إخراج السياسة من الحكم. وهو يقول: أن على عضو البرلمان أن يحزم أمره ويتخذ القرار الذي يشاء، بحرية كأي فرد، وإن لم يتضح دائما لماذا يطلب من أي عامل في الحقل السياسي أن يقلد المؤمن بالفوضوية، أو الناسك المتصوف.

ولهذا السبب، كان الليبرالي دائما، خصب الابتكار للوسائل التي تؤدي إلى تنحية السياسة جانبا. وتكون غيرته على نقاء الحرية وطهارتها عظيمة إلى الحد الذي يحمله على إبعاد الإنسان المجرب المتسامح عنها، تماما كما يبعدها عن السياسة. وقد يكون عشقه للحرية عظيما، وثقته فيها مطلقة في كل مجال، إلا في مجال علاقتها بالسياسة فالأهداف في الليبرالية كعقيدة كريمة وقيمة، ولكن وصفها العقائدي للسياسة وفهمها لها، أمران ناقصان. ويحتج الليبرالي بحق على اضطهاد أي شخص بالنسبة إلى آرائه السياسية.

ولكن قيمة هذه الآراء عند الليبرالي كبيرة لمجرد أنها شخصية، وكأن الآراء السياسية توجد على مستوى واحد من التجربة مع الآراء الدينية أو الأخلاقية. وهو يكره الحقيقة الواقعة، وهي أن هذه الآراء، إن كانت سياسية حقا، تنبع من أحد المثل العقائدية أو المصالح الجماعية. ولا تغدو "الفردية" مجرد وصف خاطئ للسلوك السياسي، وإنما عقيدة صادرة عن استنتاج كامل التحريم من الحقيقة التعسفية وهي أن كل إنسان فريد في نوعه. ويطلب الليبرالي من كل إنسان أن يستشير مصلحته الذاتية، تماما كما كان يفعل دعاة مذهب "النفعية"، أو أن يحاول توجيه المصلحة العامة تماما كما فعل الليبراليون الأواخر، و لكنه كان يرغب دائما في الخلاص من الأساليب الجماعية، التي تنشأ هذه الآراء بوساطتها وإذا ما شئنا التحديد في القول، قلنا أن ليس ثمة مصلحة ذاتية سياسية، أو نفع عام سياسي. فالسياسة تنشأ لمجرد أن المصلحة الذاتية العارضة، والفكرة التعسفية عن النفع العام، تؤمنان ضمانة كافية للحكم في مجموعة حرة، فالفردية ليست في حد ذاتها عقيدة سياسية. فالإنسان إنسان لأنه لا يستطيع أن يكون شيئاً آخر، ووجوده الذاتي، جزء من وضعه الإنساني العام. وليست السياسة هي التي تمنحه هذا الوجود، ولذا فهي لا تستطيع أيضا سلبه إياه.

وعلى السياسة أن تحترم الشخصية الفردية وألا تحاول تحليلها وإذابتها ما يحاول العقائدي. ولكن ليس ثمة من أسلوب سياسي معين، ينبع من الحقيقة البسيطة والعظيمة المتعلقة بالوجود الشخصي، فالسياسة نفسها تعتمد على وجود ذاتي يفرض نفسه، وذلك لأن جميع الأعمال تصدر عن أشخاص أفراد. والمصالح المتباينة التي تخلق السياسة، هي في حد ذاتها مصالح جماعية أو طبقية، في حقبة معينة، ولا يمكن اعتبارها كلية وحدات اجتماعية أو خلقية. ولم يواجه الكثيرون من الليبراليين هذه الحقيقة فمن الواضح أن مصلحة أية مجموعة، شيء أكثر خشونة أو استعدادا من الروعة والدقة اللتين يستطيع فيهما بعض الناس، كما يقولون، أن يقرءوا كتاب ضمائرهم. ولقد سبق لي أن قلت أن الليبرالي يتشهى الثمار الجنية الجاهزة، دون أن يكترث بالشجرة المحتاجة إلى التشذيب.

وهناك نواح نكون فيها جميعا من الليبراليين تقريباً، فنحن نحب الحرية، ونحن نحاول أن نكون متسامحين، كما أن هناك نواحي نكون فيها جميعا من المحافظين، ولكن الليبرالية دائما كانت عقيدة أكثر دقة وتحديدا في السياسة، مما يود الكثيرون أن يذكروا الآن. ويتعلق الكثير من التفاهات التي يود الليبراليون أن يتخلوا عنها الآن بهذا الشيء نفسه من محاولة إخراج الأمور خارج نطاق السياسة، والليبرالي شخصا أكثر تواضعا من المحافظ، ولكنه أكثر ابتكارا منه في المجالات العامة. فلقد حاول دائما أن يخرج من نطاق السياسة بعض قوانين الطبيعة أو القوانين الدستورية التي تربطه ولقد كان يؤمن في بعض الأوقات مع لوك بان "الحياة والحرية والملكية" أو مع جيفرسون Jefferson[156]

([156]) توماس جيفرسون (1743– 1826) ثالث رئيس رئيس جمهورية في الولايات المتحدة وأحد عظماء الرؤساء الأمريكيين. ولقد في فرجينيا عن والد يعمل في الزراعة من أصل ويلزي. اشتهر بأنه من واضعي بيان الاستقلال. أصبح حاكما لفرجينيا في عام 1779 ثم راح سفيرا لبلاده في فرنسا وأصبح وزيرا للخارجية في عهد واشنطن. كان أول من أوحي بإنشاء مدينة واشنطن. خاض معركة الانتخابات ضد جون آدامز في عام 1796 فخسر تلك المعركة.. انتخب عام 1800 وأعيد انتخابه في عام 1804. اشتهر بالفلسفة والتساهل من أشهر ما وضعه "رأي موجز في حقوق أمريكا الانجليزية". (المترجم)

بأن "الحياة والحرية ومتابعة السعادة" هي حقوق طبيعية تقع خارج نطاق الطبيعة والحكم. وعلى كل حكومة معروفة أن تشرع في الحقيقة بطرق تنتزع إلى حد ما أرواح الرعايا وحرياتهم وملكياتهم. وقد يرفض الليبرالي فكرة الحقوق الطبيعية، ولكنه يستعيض عنها بفكرة ما عن النسق الطبيعي، أو عن النظام الاقتصادي الذي يظل إلى حد كبير حرا من تدخل الدولة، ويؤدي إلى مزيد من الرخاء بحيث يجعل من السياسة شيئا غير مرغوب فيه[157] ولقد أدت الصورة الليبرالية عن الاقتصاد الذي يقوم مستقلا عن السياسة إلى تمهيد الطريق أمام توكيد ماركس بتفوق الاقتصاد في الأهمية على السياسة. وقد يؤمن الليبرالي، بعد الانتقاض الجذري على سياسة "دع كل شيء حرا" بوجود نوع من الترتيبات الاقتراعية البسيطة التي تضمن الانسجام الاجتماعي.

([157]) ليس بدعا أن يؤمن الليبراليون بالنظام الاقتصادي الحر البعيد عن التوجيه، فإن مذهبهم الفكري بني على "الحرية في كل شيء"، ولكن الذي لا أستطيع أن أفهمه كيف يعود المؤلف إلى التأكيد على النظام الاقتصادي الحر عن تدخل الدولة والمؤدي إلى المزيد من الرخاء بعد أن ثبت فشل الليبراليين أنفسهم في ضمان هذه النتيجة، مما جعلهم يعدلون عن مبدئهم في "دع كل شيء حرا" أما إذا كان الرخاء المقصود هنا، مقصورا على الطبقة الرأسمالية وحدها، فإن هذا يغدو واضحا إذ يعكس اتجاهات المؤلف الرأسمالية، وإلا فإن الرخاء لا يمكن أن يتم إلا إذا سيطرت عليه الدولة الممثلة لقوى الشعب العاملة على وسائل الإنتاج والتوزيع، مؤكدة حتمية التحول الاشتراكي. (المترجم)

ولقد أكد الليبرالي في جميع الأوقات تأكيداً عظيما للغاية، فكرة وجود دستور أساسي مكتوب. ولا تكون الحرية موجودة إلا إذا وجدت هناك أمور يحظر على الحكومة قانونياً أن تعملها. ولقد هزم الليبراليون أنفسهم في محاولاتهم المستمرة لإجراء بعض الإصلاحات النهائية في أنظمة الاقتراع، أو في التعارف القانونية المحدودة لمجال تدخل الحكومة في الحياة الاقتصادية. ولكن لما كان من جوهر السياسية نفسها وصلبها استحالة معالجة كل شيء في سياستها على الفور، فإن من الجور أن نحاول رفع بعض المجالات المحدودة للنشاط الإنساني من إمكانات التدخل أو النفوذ السياسي. ومن المستحيل حقا أن نفعل مثل هذا، فالسياسة هي كما قلنا النشاط الاجتماعي الغالب لا الوحيد، ومع ذلك فإن هذا التفوق يجب أن يكون حرا، ليتحول في كل اتجاه طبقا لظهور الحاجة إلى تحوله، أما على صعيد البقاء، أو على صعيد اصطراع المصالح الذي لا يمكن تجاهله، والذي لابد من إيجاد مجال للتوفيق فيه بأي شكل من الأشكال. ويقول الليبرالي، أن من الواجب إخراج الدين من حيز السياسة، ولقد أقام دستور الولايات المتحدة جدارا فاصلا ضخما بين الكنيسة والدولة.

ولكن هل يبلغ هذا الفصل حدا يمنع الناس من إثارة قضايا دينية في نطاق السياسة؟ طبعا لا. إلا إذا عنى هذا المنع تحطيم الحرية نفسها. فهو يستطيع أن يحول بين الدولة وبين تقديم العون المباشر إلى أي مذهب كنسي، ولكنه لا يستطيع أن يحول بين المشتركين في الحماسة لدين معين وبين تقديم العون المباشر إلى بعض الساسة المعينين، الذين قد لا يتوقعون منهم أية ميزات مادية على الإطلاق، وإنما يتوقعون منهم تمثيل مبرراتهم الدينية أو الشعوبية فلو تعاونت الكنيسة الكاثوليكية والساسة الكاثوليك في أمريكا في حملة لضمان عون الحكومة الاتحادية للمدارس الإبرشية الثانوية، فإن أية ادعاءات بأن هذا العمل غير دستوري، لا تستطيع مهما عظمت، أن تحول دون تحول الحملة إلى قضي سياسية يجب أن تعالج على الصعيد السياسي. ولو خابت آمال جماعة كبيرة وطاشت جميع مطامحها، مع أن هذه المطامح كانت أسهل على التسوية أو القبول من قضية المدارس، فإن الخطر قد ينجم في أن تتوقف هذه الجماعة عن أي عمل سياسي. ولا ريب في أن السياسة هي الطاقة على تحويل هذه المطالب المستحيلة في أي ظرف إلى حلول بديلة معقولة.

وقد تغدو مهمة السياسة التحكيمية، أسهل في المجتمعات المتقدمة أو المعقدة نتيجة الحقيقة الواقعة وهي أن عدد الأعضاء الذين يشتركون في مجموعة واحدة ليس إلا، قليل للغاية، وإن المصالح السياسية لهذه المجموعات قد تصطدم. ويضيف هذا التفكير سخفا جديدا إلى ما في الصورة الليبرالية التقليدية التي لا تزال حية في المنطق الليبرالي من سخف، وهي الصورة التي تمثل الدولة على أنها خادمة المجتمع، وتمثل المجتمع على أنه مكون من أفراد منفصلين يشتركون في علاقة مباشرة مع الدولة. وتقف الماركسية هنا على أكتاف الليبرالية، في الدعوة إلى الحكم النهائي للمجتمع الاقتصادي نفسه، بعد أن يتحرر أخيرا من جهاز الدولة السياسي الضعيف الذي كان الفلاسفة وعلماء الاقتصاد الليبراليون العظام يعتبرونه شرطا أساسيا في الحفاظ على المجتمع. وليس ثمة شيء بالطبع يسمى مجتمعا بهذا المعنى. فهذا الاسم تعبير إطلاقي عن الحقيقة الواقعة وهي أن ثمة شيئا من العلاقة بين المصالح الجماعية المختلفة في أية منطقة معينة. والمجموعة هنا، ليست كسائر المجموعات، ولما كانت تفرض شيئا من العلاقة العامة، فإن هذه العلاقة ثمرة للسياسة أو لأي طراز آخر من طراز الحكم. ويمقت الليبرالي المصالح الجماعية مقتا شديدا، لأنها تجعل من نظرياته عن المجتمع، وصفا أقل مرتبة من نظريات المحافظ أو الاشتراكي،

وتغطي لوحته الواسعة عن المجتمع، المشكلة الاجتماعية ولا تظهرها ويفترض ادعاؤه بأن المجتمع سابق منطقيا للدولة، إقامة الدليل على رأيه في أن السياسة تمسك بالمجتمعات المجزأة بعضها إلى بعض دون أن تحطم أوجه الخلاف القائمة بين هذه الأجزاء. وقد يؤدي شك الليبرالي بالدولة وعدم ثقته بها، في أحيان كثيرة إلى إهماله القطاع العام سواء في المصلحة أو في الإنفاق. وإذا كان العقائدي الجماعي يقحم السلطان العام في كل قضية خاصة، فإن الليبرالي يحاول أن يبعد هذا السلطان عن كل شيء، إلا عندما يخدم مصالح خاصة. ويهمل الليبرالي القطاع العام، وهو يحفز بإهماله هذا، حتما جميع من هم في حاجة إلى العون العام والعناية العامة على فقد الثقة بالنظام السياسي كله ومقاومته. ولقد ذكر الأستاذ "جالبريث" Galbraith أن الليبرالي يبني مجتمعا مائعا على الأبهة الخاصة، والقذارة العامة، ويتعشق الليبرالي الحرية عشقا جما، بحيث يستطيع أن يهمل بسهولة، الانتفاع من سلطان السياسة العامة في الحفاظ على الأوضاع الاجتماعية الخارجية التي تتحول فيها الحرية المطلقة إلى شيء له معناه بالنسبة إلى كثيرين.

ومن هنا يكون الليبرالي محقا في رأيه بأن السياسة نشاط محدود ولكن الليبرالي مخطئ في الظن بأن هذه الحدود يمكن التعبير عنها بدقة في شكل قاعدة عامة. فمثل هذه القواعد، ليست في واقع الحال إلا محاولات سياسية للتوفيق بين مختلف القوى المتنافسة في أي ظرف معين سواء أكان زمانيا أو مكانيا، وإيجاد التسويات بينهما وليس في وسع السياسة بالطبع أن تضم كل شيء ولكن ليس ثمة ما يمكن استثناؤه كليا من السياسة.

الاشتراكي المناهض للسياسة:

ليست الاشتراكية كنظرية سياسية، إلا نقدا عنيفا لضيق أفق المحافظين وتعميمات الليبراليين غير الصحيحة، ولعل من المهم كل الأهمية أن أحزاب المحافظين لا تستطيع البقاء في الحكم، كما هو الواقع في بريطانيا إلا بتبني الإجراءات الاشتراكية بحيث بات الشعار المرفوع "رجال من المحافظين وإجراءات اشتراكية" ومن الأمور البارزة أيضا أن الاشتراكيين أنفسهم تبنوا الليبرالية وأخذوا يكثرون من الحديث عن تحقيق الليبرالية بدلا من تحطيمها. وهم يقولون أن الحريات لا يمكن أن تكون ذات معنى إلا إذا كان في الإمكان تطبيقها، فالحريات لا معنى لها إذا ظلت الفاقة تحدد معيشة الأغلبية ضمن نطاق المجال الضيق لمجرد البقاء، ولا يغدو لها أي معنى ولا أية أهمية إلا عند تطبيق التكافؤ الشامل في الفرص والأوضاع وإذا أريد للأنظمة السياسية أن تظل مستقرة فإن الفرص التي تتيحها تقاليد الحرية يجب أن تتسع من نطاق القلة إلى شمول الغالبية، ويحط تجاهل الآلام البشرية من شأن الأنظمة الحرة، وإذا كان يحال بين الناس عن طريق العقائد المتزمتة المتعلقة بالملكية والمشروعات الحرة وبين توسيع الإنتاج وامتداده ومحاولة الوصول إلى توزيع أكثر عدالة للسلع

فإن هؤلاء الناس سيجدون أنفسهم مرغمين على البحث عن عقائد أخرى تمنيهم بمثل هذه الوعود. وأني لأرى أن كل هذا طيب وصحيح، لكن الخطر المميز للأحزاب الاشتراكية والمفكرين الاشتراكيين يمثل في فروع الصبر الذي يخلق نوعا من النشدان العنيف للطمأنينة كما يخلق ازدراء– بالسياسة وامتهانا لها، فقد يفرغ صبر الاشتراكيين من بطء الأساليب السياسية فيعودون إلى اكتشاف ما في الماركسية من موقف مضر عندما تقول بأن السياسة خدعة بل مؤامرة تعمد إليها البورجوازية في محاولتها عكس تيار التقدم على أساس التكافؤ أو عرقلته.

ولقد كتب جون ميل في كتابه "الحكم التمثيلي" يقول:

"قد لا يكون من الغريب إطلاقا إذا رأينا المصلحين وقد فرغ صبرهم وطاشت آمالهم، وارتفع أنينهم من العراقيل التي توضع في طريق أكثر الإصلاحات العامة نفعا وفائدة على أيدي أناس امتازوا بالجهل المطبق واللا أبالية والعناد السخيف، والتصميم المعكوس وعلى أيدي ائتلافات فاسدة من المصالح الخاصة متذرعة بالأسلحة القوية التي وضعتها النظم الحرة في أيديها. يتحرقون شوقا إلى ظهور يد قوية تحطم كل هذه العراقيل، وترغم قوما معاندين على تقبل حكم أفضل".

ولقد ظل التاريخ الفعلي للإدارات الديموقراطية الاجتماعية متحررا كل التحرر من الطوبائية، أو من الحملات الشديدة الضخمة على الحرية باسم التقدم، ولكن هذا التاريخ الفعلي ظل ضيقا جدا ومحصورا على الغالب في بلاد التجربة الأوربية الغربية أو البلاد التي تقع تحت نفوذها كالدول الاسكندينافية وحكومة أغلبية واحدة في بريطانيا[158] والحكومة القوية المستمرة في نيوزيلندة والحالة الغريبة في ألمانية ويمار[159] وبعض الحقب القصيرة الأمد في الجمهورية الفرنسية الثالثة[160] بالإضافة إلى بعض العهود في أمريكا اللاتينية التي يصعب جدا التعميم بصددها لكن هناك كل ما يبرر للانجليز تعليق أهمية خاصة على حالة الحكومة العمالية البريطانية بين عامي **1945- 1951** فلقد كانت هذه الحكومة أقوى حكومة اشتراكية ظهرت في أية دولة صناعية من دول القيادة ولقد قامت هذه الحكومة كغيرها من عهود الديموقراطيات الاجتماعية ضمن المحتوى السياسي. ولقد كانت الديموقراطية الاجتماعية ولا تزال امتدادا للقيم والعادات السياسية القائمة لا انقلابا عليها أو تحديا مفاجئا للعهود اللاسياسية،

([158]) يعني المؤلف هنا بحكومة الأغلبية، حكومة العمال الأولى بزعامة مكدونالد في عام **1930**.

([159]) جمهورية ويمار الألمانية هي التي قامت في أعقاب معاهدة فرساي والتي انتهت بوصول النازيين إلى الحكم في مطلع حقبة الثلاثين.

([160]) الجمهورية الفرنسية الثالثة هي الحكومات التي توالت في فرنسا بعد سقوط عهد الإمبراطور نابليون الثالث. (المترجم)

وممارسة السلطان في المجتمع الحر معلم عظيم للمسئولية. ولقد اكتسبت قيادة حزب العمال البريطاني بعد مرور خمس سنوات على مسئولياتها في الحكم أي في عام 1950 إحساسا ضخما بأن السياسة هي فن الممكن والمعقول وإن لم تفقد مطلقا كل ما كان لديها من مرئيات. ولعل مصدر الدهشة الأساسي بالنسبة إلى هذه الحكومة لا يتمثل في أنها مضت إلى أقصى ما أمكنها في أعمال التأميم الضخمة التي قامت بها، بل في أنها لم تكن مبتكرة كل الابتكار في الإصلاحات الاجتماعية ولاسيما بالنسبة إلى قطاع التعليم.

ولقد كانت البلاغة الاشتراكية أكثر بعثا للخوف والفزع عند أولئك الذين يعيشون على الخوف من الممارسة الاشتراكية الفعلية، والبالغة هي السيف المصلت العظيم الذي تمسك به المعارضة، ولكن هذا لا يعني إنكار أن المعارضات الطويلة تنفث الروح المناهضة للسياسة، فالاضطهاد يدفع بأحكم الناس وأعقلهم إلى الجنون، والمعارض الطويلة تبعث اليأس والأوهام في نفوس الصالحين. وقاعدة حزب العمال البريطاني حافلة حتما بالقديسين، وما القديس إلا الرجل الذي يبحث عن مبدأ يراه جديرا بتضحية نفسه من أجله، وقد يخيل إليه أنه عثر على ضالته فعلا،

ولكنه يود على الغالب أن يعترف بأنه ما زال يبحث عن نور متألق جديد، وهو يود أن يظهر بمظهر المتصلب الواقعي بالنسبة إلى الساسة. ولكن شأنه في ذلك شأن المحافظ اللاسياسي في الحدود التي يضعها لنفسه وفي تلميحاته لا يستطيع العيش إلا متعلقا بآماله المقبلة في أن يعم النور كل شيء فيبدو منذ البداية حتى النهاية بسيطا كل البساطة ولا ريب في أن هذه النفسية ذات التاريخ والتقاليد الطويلة تخرج بالإنسان عن حدود التنظيمات الفعلية للحركة العمالية ففي وسعها كما هي الحالة فيما يسمونه الآن باليسار الجديد في بريطانيا أن ترفض كل تلك الصلات السياسية الحقة على اعتبار أنها مفسدة للروح الصافية للمبادئ الاشتراكية، ولن ينزل القديسون بالإسهام في ملكوت حزب العمال فعلا إلا أن يكون هذا الحزب قد بعث نفسه وخلق من جديد. وهكذا فإنهم بعد أن عزلوا أنفسهم عن الأمل الواقعي في التجربة السياسية الفعلية أو النفوذ السياسي شرعوا يميلون إلى ازدراء الأساليب السياسية وإقحام أنفسهم فيما يدعونه بالتفكير النظري الذي لا يعدو الرؤى والأوهام، وهكذا تتحول الواقعية إلى اعتقاد بأنه قد يكون من الضروري إخفات صوت الحرية وتحطيم المعارضة على نطاق عنيف واسع قبل أن يكون في الإمكان ظهور شيء طيب حقا. وهم لا ينفكون عن الحديث عن الثورية،

وكأنها كابوس يسيطر عليهم ويتعشقونه وهم يظنون أنفسهم واقعيين حقا عندما يكررون المرة تلو المرة وفي أشكال متجددة دائما استعارة روبسبير المشهورة "بأن المرء لا يستطيع أن يصنع العجة إلا إذا كسر عددا من البيض" ولا أعني بهذا أن أنكر عليهم في سلوكهم الذي يمتاز دائما بالإشراق والجدة والابتهاج، حبهم المتقد للحرية ولكنهم يدعون أن الثورات فترات مرحلية وأن العالم الجديد في طور الخلق هو الوضع العادي للأمور التي تتفق اتفاقا فريدا في نوعه من مواهبهم، وهم يتواثبون إلى الدفاع عن أي ظلم لا ضرورة له من الناحية السياسية قد يقترفه السوفيات أو أي عمل قد يرتكبه بوهيمي مسلح مثل كاسترو مدعين أن مثل هذه الأعمال ضرورية لحماية التقدم الاقتصادي وقد لا يشعرون أنهم بعملهم هذا يعربون عن شكوكهم في السياسات الفعلية،

ولهذا نرى العقائديين يحتضنونهم لأن كراهية هؤلاء للسياسة والحرية كراهية أصيلة وهم يفكرون على صعيد المفارقات الكاملة بين الخير والشر جاعلين من كل قضية سياسية موضوعا أخلاقيا، بحيث يستخلصون من كل عمل سيء سببا لإطراء من كان ضحية هذا العمل فهم مثلا يطرون الرئيس عبد الناصر لأنهم يستنكرون هجوم بريطانيا على السويس[161] وهم يستعذبون كل ما يعمله كاسترو لأنهم يستهجنون تواطؤ أمريكا الفاشل في عملية غزو كوبا.

وهم يمثلون في سلوكهم ما جرت عليه جماعات القديسين الشاردين المعروفين بالعناد منذ أقدم العصور، والذين صورهم صمويل بتلر[162] Samuel Butler تمثيلا ساخرا في الصورة التي رسمها لهوديبراس Hudibras الفارس المتطهر "البيوريتاني" إذ قال:

---

(161) لا ينبغ إطراء ما قام به سيادة الرئيس عبد الناصر من أعمال عن الرغبة في استنكار عدوان بريطانيا وحليفتيها فرنسا وإسرائيل على السويس، فكل إنسان موضوعي التفكير سواء أكان اشتراكيا أم غير اشتراكي في العالم، يقر إذا توخي الموضوعية بما حققه سيادته لشعبه ووطنه منذ قيام الثورة من نتائج باهرة في جميع حقول البناء، وميادين الإنشاء ومثل هذا الإنسان الموضوعي التفكير لابد أن يستنكر العدوان على السويس، ولابد له أن يطري موقف الرئيس الرائع في دفعه وإحباطه. (المترجم)

(162) صمويل بتلر (1835– 1902) أديب كلاسيكي انجليزي. درس في كمبريدج حيث نال عددا من الجوائز والمداليات، ارتحل إلى نيوزلندة حيث عمل في تربية الماشية. من أشهر كتبه "دون أي هدف" وهو نقد طوبائي لاذع للمجتمع، وكان يصور في كتبه شخصيات عصره بشيء من التهكم والسخرية. (المترجم)

"أنهم يقيمون عقيدتهم على الإنجيل المقدس للحراب والبنادق ويسوون جميع خلافاتهم بالمدفعية المعصومة عن الخطأ ويقيمون الدليل على استقامة عقيدتهم بضربات وقرعات من أعمال الرسل ويطلقون على النار والسيف والدمار اسم الإصلاح الديني، والخير السماوي".

وقد يكون الكثير من هذا العنف بلاغيا لا يعدو حدود القول، ولكنه يترك أثرا ولا شك في سلوكهم، وإذا لم يكونوا في دماثة المحافظين ومجاملتهم ولا في خفر الليبراليين وحيائهم، فإنهم سيجوبون كل صقع، باحثين في كل طبقة من طبقات المجتمع، إذ امتازت عواطفهم بالحدة والشمول، ولكن مواقفهم فريسية Pharisaical تصطنع التدين رياء ونفاقا وإذا لم يشأ الناس أن يرتقوا إلى مستواهم ويعتنقوا مبادئهم فإن الضير في ذلك يقع على هؤلاء الناس دون سواهم،

وكثيرا ما نسمع بعضهم يقول... "من الخير ألا يكسب أعضاء حزب العمال أية انتخابات جديدة مخافة أن يتخلوا عن مبادئهم الاشتراكية، وأنني لا أرى نفسي في حاجة إلى المضي في الحديث عن هذه النقطة بعيدا، وأن اكتفي بالقول ببساطة، أن هذا الموقف لا يعتبر سياسيا وهم يسيرون على حسب تعبير ماكس ويبر[163] Max Weber على سنن من الغايات النهائية، بدلا من أن يسيروا على سنن من المسئولية وهم يزدرون الاعتبارات "السياسية المجردة" كما يزدرون الحقيقة التي تنادي بوجوب التوفيق في أي مجتمع سياسي بين مختلف المصالح المتباينة والغايات الأخلاقية إذا أراد المرء أن يسلك سلوكا سياسيا، وهم يرون وجوب تجاهلها وقتا ما أو القضاء عليها نهائيا وهم لا يؤمنون بالعمل السياسي الذي يقوم في الواقع على التساهلات والحلول الوسط. وإن كان هذا العمل من الطراز الخلاق أحيانا،

([163]) ماكس هنريخ ويبر (**1795– 1878**) عالم نفســـي وطبيعي ألماني درس الطب في لانبرج ثم أصــبح أســتاذا لعلم التشــريح البشــري فيها، وقد طلع بالقانون الذي بات معروفا باسمه في عام **1834** في علم النفس وهو القائل بأن أي فرق في الحافز تمكن ملاحظته هو في الواقع جزء نسبي دائم من الحافز نفسه. (المترجم)

ولا يؤمنون بخلق مستقبل أفضل، عن طريق العطف المتحيز الشامل على كل ما في الماضي من عناصر فضلى، وإنما يؤمنون على النقيض من ذلك بالإيماءات والتظاهرات الأخلاقية، وهم يظهرون أمام الناس ولكنهم ليسوا منهم، وليس سنن الغايات النهائية في السياسة في أحسن حالاته إلا الرياء الغريتي الدفين في دعوى السلام، وفي أسوأ حالاته إلا الستالينية المتميزة بالقسوة والعنف، وهم يحكمون على الأمور على ضوء ما يقال، لا على ضوء ما يفعل، وهكذا يظهرون دائما بمظهر العطوف على الاتحاد السوفياتي وهم يحملون شعار "الناس يفنون إذا لم توجد الرؤية الصحيحة للغد" ولكن هذه الرؤية يجب أن تكون من النوع المقنع لا الرؤية المتعصبة المتهوسة الملأى بالتهديد والوعيد، ويجب أن تكون الرؤية للشعب على حقيقته كشعب يصعب عليه أن يحب، لا الرؤية المعكوسة التي تسيء إلى هذا الشعب وتحمل عليه، تأييدا لرؤية شعب إطلاقي النزعة لم يعد في إمكانه أن يقامر بنفسه أو يتكهن بغيبه، أو يرهن نفسه. وهم يودون أن يبنوا قصور الشعب لا مجرد بيوت يود أبناء الشعب فعلا العيش فيها وهم يقحمون أنفسهم في حب البشرية كلها في حين يشعرون بالضيق من وجودهم مع الناس.

ولا ريب في أن هذا السخف الواضح في هذا الطراز من السياسة المناهض لها هو طراز من طرز السلوك التي لا أجد أن من الحكمة إطلاق اسم "سياسة الطلبة" عليه، وهو طراز يبدو واضحا في بلاد أخرى وفي أوقات ثانية. أنه طراز الهاوي الذي يتجنب العمل السياسي الفعلي، ممتزجا مع طراز المتحمس الذي يريد عقيدة وقضية أكثر مما يريد قاعدة للحكم بين العقائد والقضايا. أنه طراز أولئك الذين يفكرون ببناء "قدس جديدة في أرض انجلترا البهيجة الخضراء" أكثر مما يفكرون في المنافع الفورية المحدودة المملة التي يحققها الفوز الفعلي في الاقتراع بالنسبة إلى المتقرعين أنفسهم "وسياسة الطلبة" هي سياسة التأكيد. ويجب أن تحمل الجماعات ولاسيما جماعات الطلبة مهما كانت أهدافهم الاسمية على تأكيد بعض المبادئ المعينة أو تأكيد موقفهم من كل قضية مهمة من قضايا الساعة، ومثل هذه العملية من التأكيد طويلة ولا نهاية لها، فمن الواجب صدور حكم على كل شيء ذي أهمية أو ذي أهمية ملموسة. ويحمل هذا التأكيد عادة معه شيئا من الاعتداد والغطرسة بأنهم بوصفهم من الشباب، لهم مطلق الحق في أن يستمع الناس إليهم،

وذلك لأنهم جيل الغد، أو أنهم بواقع السلطان الإيجابي لافتقارهم إلى التجربة يحملون نظرة بريئة، بل يتمتعون بشيء من الطهارة التي نادى بها روسو، في عصر فاسد أو اصطناعي الصورة، وغير ذلك من أقوال السخف والهذر، الذي يمضي عادة مصاحبا طرازا من التناسي بأن مثل هذه السياسات لا يمكن أن تعتبر سياسة على الإطلاق، وليس ثمة من شيء أقل حذرا أو أقل نفعا للإنسان أو الحيوان أو أقل سلطانا سياسيا مما يسمى باتحادات الطلبة[164] وفي وسعهم بالطبع أن يتحولوا أحيانا من التأكيدات الكلامية إلى التظاهرات الفعلية خالقين لرجال الشرطة مشاكل حقة، جاهدين –كفاية وضعوها نصب أعينهم– لاجتذاب الأنظار إليهم ولتنشر الصحف المسائية نبأ صغيرا عنهم، وإبداء الإشارات المظهرية، يصبح غاية في حد ذاته عندهم، وتغدو السياسة عند هذا الطراز من التربية السياسية سلسلة من المناسبات المعنوية العظمية التي يعطي فيها الواحد منهم صوته في مذكرة احتجاجية، أو ضمن إطار الجمعيات البليدة المشروعة في خطاب وداع لأحد زعمائه،

---

(164) حملة ظالمة ولا مبرر لها على التنظيمات الطلابية، وإذا صح رأي المؤلف بالنسبة إلى المنظمات الطلابية في البلاد الراسخة القدم في مضمار التقدم والحضارة، فإنه لا يصح مطلقا بالنسبة إلى البلاد المتخلفة وإلى البلاد التي ما زالت ترزح تحت نير الاستعمار وعملائه، حيث تقع على التنظيمات الطلابية مسئوليات ضخمة في أعمال البناء الشاملة أو في النضال ضد الاستعمار وأجرائه– ولقد أدى الطلاب دوراً بارزاً في حركة النضال العربي في مختلف مراحلها، وما زال عليهم أن يؤدوا مثل هذا الدور في عمليات البناء والنضال القادمة لتحقيق الحرية والوحدة والاشتراكية. (المترجم)

أو لوفد أجنبي، يحمل الآراء التوكيدية نفسها ومن حسن الحظ أن السياسة ليست من هذا الطراز أبدا، وإنما نجد فيه مرة ثانية تشبها بالسياسة في القضايا الكبرى. فالقضايا الكبرى وحدها هي التي تعتبر جديرة بالاهتمام والعناية كالقنبلة الذرية أو سباق التسلح أو مشكلة البلاد المتخلفة أو ما شابه ذلك من قضايا. وهي حالة عقلية تمثل شيئا كريما ولا شك ولكنها غريبة ولا سياسية، فعلى السياسي أن يصر –سواء أجازف بأن يعتبر مضجرا أم لا أخلاقيا– على أن كون هذه القضايا في منتهى الأهمية، يتطلب مزيدا من الوقت لتحقيق أي تقدم أو إشراف أصيلين فيها. وأن الصبر والأناة والألم أحيانا في اختيار الموضوعات التي يجب أن يبذل الجهد فيها في أية لحظة حتى ولو كان على حساب شيء آخر أمور ضرورية إذا أننا نعيش في عالم ما زال فيه الوقت والحيوية والموارد محدودة في حين أن الحاجات ملحة وغير محدودة.

وينادي صوت سياسة الطلبة في بريطانيا مثلا بمنع القنبلة الذرية منعا باتا متجاهلا تجاهلا خياليا مستوى المعرفة التقنية والعلمية في الفيزياء الذرية التي تجعل هذا المنع أشبه في منطقه بالمطالبة بإلغاء كل ما في الكون من قنب وفولاذ وكهرباء لتحقيق إمكانية عقاب رأس المال. ومشكلة استخدام الطاقة الذرية في المجال العسكري مشكلة إشراف ليس إلا، ولكن الإشراف قضية سياسية معقدة وهكذا يصبح التخلي عن السياسة والمطالبة بحظر القنبلة الذرية دليلا واضحا لا يقبل الخطأ على أن هؤلاء المطالبين لا يهتمون بالسياسة ولا بالدبلوماسية في أي شكل من أشكالهما. فلعل من ميزات سياسات الطلبة هذه بل من ميزات هذا الطراز كله من الاشتراكية المناهضة للسياسة، أن أشياعهما لا يستخدمون ذكاءهم ومهاراتهم، كما يتوقع المرء منهم حتى في رسم الخطط أو وضع المشروعات لتحقيق الإشراف أو حتى لمناقشة الأولويات في العمل وتفضيل هذا الحل البديل على ذاك، بل يميلون إلى اعتبار كل قضية على النحو الذي تتراءى أمامهم فيه مسألة مبدأ يتعدى حدود حلول الوسط السياسية ثم سرعان ما يتخلون عنها ويمرون بها إلى عمل آخر من أعمال التأكيد. وهم لا يقلون شكا في كل إنسان ينادي بدراسة أنظمة التسلح واستعمالها والإشراف عليها عن المحافظين اللاسياسيين وقد تعزز هذا التحالف غير الطبيعي بين الفئتين بالحقيقة الواقعة وهي أن معظم المنادين "بالدراسات الإستراتيجية" هم من الأمريكان.

ولعل هذه هي حالة واحدة فقط من مجموع حالات كثيرة يضع فيها الاشتراكيون المناهضون للسياسة أيديهم في أيدي المحافظين اللاسياسيين كقضايا مبادئ لإنكار وجود أية قاعدة وسطى في المسئولية السياسية الفعلية.

ولا يمكن للإنسان الذي يعالج كل موضوع على أساس المبدأ أن يسعد بالسياسة أو يقر بها، والرجل الذي يجعل شعاره... "نحن لا نستطيع الوصول إلى تفاهم أو حل وسط إلى أن نكسب كذا أو كيت" أو يجعل شعاره "أن علينا ألا نتخلى أبدا عن كذا أو كيت" إنما يتصرف تصرفا لا سياسيا حتى ولو كان يؤدي دوره في أي نظام سياسي، وكل من يقول... "علينا ألا نقبل حلولا وسطا في قضايا مثلنا" إما أن يحكم على نفسه بخيبة الأمل أو ينذرها للجماعية فالمثل لها قيمتها كمثل لا كخطط لنظام جديد يوضع للأمور الفورية، ويجب ألا يخلط بين المثل وبين الوسائل المؤدية إليها.

ومن الطبيعي ألا نقبل أي تساهل في موضوع مثل أعلى أصيل كالمساواة الكاملة أو العدالة الاجتماعية، ولكن يجب ألا نقول أبدا أن "المزيد من التأميم" أو الديموقراطية هما من المبادئ الأولية التي لا يمكن التخلي عنها أو تعديلها.

فمثل هذه الأمور لا تعدو أن تكون وسائل نسبية لتحقيق ما قد نعتبره غايات مطلقة، وسنرى فيما بعد أن ليس ثمة من حاجة لمن يدافع عن السياسة إلى تقرير موقفه تجاه احتمال أن مثل هذه الغايات أو المثل المطلقة ذات معنى أولا. لكن صلاحها للتطبيق يختلف باختلاف الزمان والمكان.

والرجل الذي يتحدث بلغة المطالب المطلقة كالإجراء الذي يضمن الأود أو حق الملكية أو حق التعويض على الملكية المنتزعة يجب أن يدرك أن هذه الأمور تكسب وتصاغ في أشكال عدة مختلفة وهي بعبارة أخرى من الأمور التي يصلح التفاوض عليها أي أنها سياسية وليست التزامات كلية مطلقة، ويتمثل الإصغاء إلى السياسة في حتمية الدخول في عالم من الأخلاق يحس فيه المرء بالتضحية بقدر ما يحس بالآمال.

وكثيرا ما يضطر المرء إلى التضحية بالمبادئ المطلقة كتضحيته بالسلع المطلقة والملذات الشخصية في سبيل هدف أمثل ويكون الإنسان في مثل هذه الحالة واعياً لمسئولياته قدر وعيه لضميره الشخصي ويقال أن أحد الناس سأل الرئيس الأمريكي لينكولن ذات مرة عن السبب في ظهوره بمثل هذا الأسى وتلك الحكمة فرد قائلا... "ذلك لأنني أعرف أن ليس في استطاعتي نيل كل ما أتمنى".

وأرى لزاما أن نهبط الآن إلى مستوى سياسي أكثر اتصالا بحاضرنا وأن ندرس بعض الوقت سياسة محدودة بدلا من مواصلة الهجوم على أعداء السياسة وأصدقائها المزيفين، ولا ريب في أن عملنا هذا سيكون مقبولا، إذ أننا نستطيع عن طريقه الشروع في إطراء السياسة وتقريظها.

لقد خيل للبعض أن حزب العمل البريطاني بعد هزيمته الانتخابية في عام 1959 قد وقع في خضم أزمة لا مثيل لها، وانقضت الأسابيع تلو الأسابيع لمدة عامين تقريبا، وأعضاء الحزب يكادون يتمزقون أرما وألما دون أن ينشدوا أي عون من الخارج واستمرت المنازعات وما زالت بين أولئك الذين يتحدثون عن العودة إلى "المبادئ الأولية" للاشتراكية للسير بها إلى الأمام وبين أولئك الذين يتحدثون عن الإصلاح ومسايرة العصر، ويبدو كلا الطرفين عقائديا في وجهة نظره، ويتحدث كل منهما على صعيد دستور الحزب الحق، كما يدعي كل منهما التعبير الصحيح عن طبيعة الحركة وتاريخها ويتألف كل جناح من هذين الجناحين من عدة فئات متنافسة ثم تجميع كل منهما حول هذا المبدأ أو ذاك، وتم التحالف بين فئتين أو ثلاث منهما بعض الوقت لتعود فتتعارض فترة أخرى طبقا لتحول النقاش في القضايا المطروحة على بساط البحث. ولعل الغريب في كل هذا أن قلة من المعلقين قد اختلفوا مع الصحفيين في رأيهم بأن ما يواجهه الحزب، هو أزمة فريدة من نوعها، ولو عاد الإنسان ببصره قليلا إلى الوراء ليدرس شيئا من التاريخ لاقتنع بأن حزب العمال البريطاني و

والحركة العمالية عامة كانتا دائما على الصورة التي رسمتها قبل قليل، ولا ريب في أن الهزل كل الهزل أن يصدق المرء بأن هناك "جناحا يساريا أو جناحا يمينيا" في الحزب وأن من واجب هذا الجناح أو ذاك أن يحقق نصرا كاملا على الجناح الآخر إذا أريد للحزب أن يبقى أو أن يكسب معركة انتخابية، فالحقيقة الواقعة التي لا جدال فيها أن حزب العمال عثر على النصرة والتأييد في مختلف الأوساط والجهات، ولم يكن الحزب في أي يوم من تاريخه حزب عقيدة واحدة وحتى لو اعتبرنا وجود عقيدة واحدة نسميها "اشتراكية" فإن هناك عدة عقائد اشتراكية ويجب أن يكون واضحا أن هذه العقائد لا تؤلف إلا جزءا واحدا من الحركة العمالية الفعلية[165] ولقد كانت القوة الدافعة الرئيسية دائما –

(165) أنا اختلف مع المؤلف في القول بوجود عدة عقائد اشـــتراكية. وأن اتفقت معه في القول بأن حزب العمال هو بمثابة تحالف للطبقة العاملة فالخلاف بين الحركات الاشـــتراكية ليس خلافا على المبدأ الأساسي. وهو إقامة مجتمع الكفاية والعدل عن طريق سيطرة الشعب على وسائل الإنتاج والتوزيع وإنما في التطبيق والممارســة الفعلية والوصــول إلى تحقيق هذا المبدأ وهل يكون عن طريق طليعة الحركة العمالية (البروليتاريا) أو عن طريق سلطات فئات الشعب العاملة كلها؟. يضاف إلى هذا أن المؤلف لم يكن دقيقا في تعبيره عن وجود نقابات عمالية لا اتجاهات اشـــتراكية لها، إذ أن مثل هـذه النقـابات لا يمكن إلا أن تكون زائفـة ومن الطراز الـذي تعودت البورجوازيـة إقـامتـه لمناهضة الحركات الاشتراكية. (المترجم)

كما كانت عندما أسس الحزب- هي الرغبة في الحصول على مزيد من التمثيل للعمل المنظم في البرلمان، وكان هذا العمل المنظم يضم نقابات عمالية لا اتجاهات اشتراكية لها، وكانت الحركة العمالية في بريطانيا تحالفا واسع النطاق في المصالح والمثل، يتمثل رباطه في الإحساس المشترك بالإجحاف الناشئ عن احتكار السلطان الذي كان في يوم ما في أيدي حزبي المحافظين والأحرار، وعن افتقار هذين الحزبين إلى العطف على حاجات الطبقة العاملة والاستجابة إلى مطالبها والاهتمام بمكانتها، ولم يكن حزب العمال في أي يوم اشتراكيا حقا أو حزبا ذا عقيدة واحدة، وقد انضم إلى تحالف الحركة العمالية المنشقون على الكنيسة الانجليكانية وأعضاء الحركة المناهضة لوجود كنيسة واحدة في انجلترا.

وإذا ما فكر المرء في نمو حزب العمال وبقائه، وجد نفسه متأثرا، لا من فاعلية عقيدة واحدة وقدرتها بل من أعجوبة السياسة كلها، فلا ريب أن العمل السياسي هو الذي وحد بين هذه القوى في حزب واحد لم تكن الاشتراكية المتبلورة فكريا إلا جزءا واحدا منه، ولقد كان هذا الجزء أساسيا، ومن المحتمل أن يكون أيضا القوة الدافعة، ولكنه لم يكن أبدا الجهاز كله، ومن المحتمل أن تكون معظم الأجهزة السياسية أو الأحزاب من هذا الطراز

ولكنها في رأي العقائدي صاحب المذهب دائما، أحلاف أو ائتلافات لا وحدة كافية فيها وينبع معظم سوء الفهم في موضوع الأحزاب السياسية من الميل الطبيعي عند الأحزاب نفسها إلى محاولة الحط من شأن بعضها البعض عن طريق تصوير الواحد منها للآخر بأنه أكثر تزمتا في العقيدة من حقيقته وتحتاج الائتلافات إلى العمل السياسي، هذه هي الحقيقة السياسية كما رآها متزمت عقائدي قديم هو جيمي ماكستون[166] Jimmie Maxton ولكن الفريسيين كما يبدو تجاهلوها كما تجاهلها أيضا الزعماء المسئولون في هذه الأيام إذ قال هذا الإنسان الانتهازي "أن الرجل الذي لا يستطيع أن يركب جوادين في وقت واحد لا حق له في العمل في سيرك أو مدينة ملاه" وقد يكون للسياسة أخلاقها الشرسة، ولكنها نافعة حقا.

([166]) جيمي ماكستون (1885– 1946) سياسي اسكوتلندي. ولد في جلاسجو ودرس في جامعتها، انضم إلى الحركة الاشتراكية وأصبح من أشد المتحمسين لها، كان من دعاة السلام في الحرب العالمية الأولى وحكم عليه بالسجن في عام 1916 لتحريضه العمال على العصيان ظل عضوا في مجلس العموم أربعة وعشرين عاما، وأصبح رئيسا لحزب العمال المستقل. وضع دراسة عن حياة لينين. (المترجم)

ولقد نقدت في هذا الفصل بعض الاتجاهات والأساليب في عقائد المحافظين والليبراليين والاشتراكيين ولكنني لا أقف موقف الاستنكار المطلق من هذه العقائد بمجموعها، وعندما ندرس كل عقيدة منها على انفراد قد تبدو متحدية للطريقة السياسية في الحكم ولكنها لا تظهر وحيدة في الواقع إلا نادرا. فلا تظهر أي منها اتجاها دائما لإبداء ذلك الكره الأصيل للسياسة الذي يميز الفكر المذهبي والعقائد الجماعية، فهي تبحث عن إقناع المعارضة أو حرمانها من الرأي ولكنها لا تعمل على تحطيمها، وكثيرا ما تبدو قانعة بالعمل ضمن إطار سياسي مع غيرها من الأحزاب والعقائد مصطدمة ومتجاذبة معها، بعض التصادم والتجاذب في هذا الطريق أو ذاك. وقد يكون النظام السياسي عميق الجذور في تاريخه وعاداته وعقائده بحيث يستطيع الصمود أمام التصرفات غير السياسية اللاواعية أو التصرفات المناهضة للسياسة أيضا، وقد يخيل إلى رجل الدولة أنه يعمل طبقا لبعض المبادئ المذهبية، أما إذا تعرض لضغوط سياسية فإن سلوكه الفعل يصبح أكثر منطقا في بيانه الكلامي.

والعقائد السياسية ثمرة الزمن والظروف، وهناك حالات تبدو فيها جميع عناصرها ضرورية، ولكن هذه الضرورة لا تجعل من المعقول أن نحاول تركيبها في طرد سياسي واحد كامل، وذلك لأنها تمثل في الواقع مصالح مختلفة ولا يعني قبولها المشترك للأساليب السياسية، أي اتفاق على أي شيء جوهري أكثر من ذلك. هذا جماع ما أردت قوله في هذا الصدد.

في مديح السياسة

"فهو منتفخ لا يعرف شيئا بل به هوس إلى المباحثات ومماحكات الألفاظ التي ينشأ عنها الحسد والمخاصمات والتجاديف والظنون السيئة".

القديس بولس "في سجن أيامه أخذ يعلم الحر كيف يمدح" "من شعر أودين" في رثاء ييتس.

تستحق السياسة الكثير من الإطراء، فهي العمل الذي يشغل الأحرار، ووجودها دليل على وجود الحرية، وإطراء الأحرار شيء عظيم إذا أنه الإطراء الوحيد المتحرر من العبودية ومن الإذعان، والسياسة تستحق المديح إذ أنها كما وصفها أرسطو "سيدة العلوم" وليست كما يقول البعض "شرا لابد منه" وذلك لأنها العلم الوحيد أو النشاط الاجتماعي الوحيد الذي يهدف إلى خير جميع العلوم والنشاطات الأخرى. فهي لا تحطم أيامنا وإنما تتعهدها كلها بالرعاية والعناية بقدر ما تسمح هي لها بهذه الرعاية.

فالسياسة إذن عالم تمدين وتحضر، فهي تنقذ الجنس البشري من مشاكله الشريرة التي تظهر الدولة في خضمها كسفينة تهددها الأجواء العدائية المحيطة بها والممثلة في شكل بحار شريرة مزمجرة، وهي تظهر الدولة لنا، وكأنها مدينة مستقرة على أرض ثابتة خصبة هي جزء من أمنا الأرض، وقد لا تهبنا السياسة ضمانات كافية ضد الأعاصير الزاحفة علينا من البحر، ولكنها تمنحنا شيئا يستحق أن يدافع عنه في أوقات الطوارئ وفي خضم التهديد بالكوارث.

والسياسة محافظة لأنها تصون الحد الأدنى من منافع النظام المستقر. وهي ليبرالية، لأنها تتألف من حريات معينة ولأنها تقتضي التسامح. وهي اشتراكية لأنها تخلق أوضاعا لإجراء تحول اجتماعي مدروس تحس فيه الجماعات بأن لها نصيبا مشتركا في رخاء المجموع وبقائه، وقد يختلف التأكيد باختلاف الزمان والمكان والظروف حتى باختلاف أمزجة الناس. ولكن جميع هذه العناصر قد تكون ماثلة في جزء واحد معين، وعن طريق الحوار، يصبح التقدم ممكنا ولا تكون مهمة السياسة الحفاظ على القلعة وحدها بل أنها تخلق مجتمعا ناجحا متعدد الألسن خارج أسوار الحصن أيضا.

فالسياسة إذن طريقة للحكم في المجتمعات المجزأة لا تعرف العنف الذي لا ضرورة له وأنا أعني بهذا التأكيد تاريخيا أن ثمة مجتمعات تضم على الأقل أنواعا من المصالح المختلفة كما تضم وجهات نظر معنوية مختلفة وأعني بها "سننا". يجب أن يفضل فيها التوفيق على الإكراه بين الناس العاديين. ولكن لنمض إلى أبعد من هذا الحد الأدنى في الادعاء، فمعظم المجتمعات المتقدمة تقنيا، هي مجتمعات مجزأة وهي تعيش على التعددية لا على التفردية، والحكم السلمي أفضل فطريا من حكم العنف، والسنن السياسية ليست طرازا متدنيا من النشاط السنني وإنما هي مستوى من هذه الحياة منطو على ذاته انطواء كاملا، وله كل ما يبرره، والسياسة ليست شرا لابد منه وإنما هي خير واقعي.

والنشاط السياسي طراز من النشاط الأخلاقي فهو نشاط حر وخلاق، نشاط مرن وممتع وإنساني، ففي وسعه أن يخلق إحساسنا من روح الجماعة لكنه لا يكون مثلا عبدا للقومية وهو لا يدعي لنفسه حل كل أشكال أو بعث البهجة في كل قلب حزين، ولكنه يستطيع أن يعين إلى حد ما في حل كل شيء وعندما يكون في كامل قوته يستطيع أن يمنع ما يمتاز به الحكم المذهبي من خديعة ومن قسوة. وإذا كانت أساليبه الفعلية أحيانا غير مشذبة ومفتقرة إلى الكمال إلا أن نتيجته أفضل دائما من نتائج الحكم الجماعي أو الاتوقراطي، شريطة أن تؤمن السياسة قدرا كافيا من النظام، إما عن طريق الخلق أو طريق الحفاظ، تمكن الدولة من البقاء والحياة.

والمديح في السياسة كالمديح في الحب يبعث بعد انقضاء الأيام الأولى من الدفاع المثالي، الانتعاش في النفس، ولاسيما أن رسم صورة مقبولة إلى حد ما تمكن الإنسان من العيش مع من يطريه، وهناك سؤال يجب أن يثار دائما وهو ترى متى تكون السياسة ممكنة؟ أنها ممكنة في المجتمعات المتقدمة والمتحضرة أي المجتمعات التي يكون فيها تنوع في المهارات التقنية والتي لا تعتمد في ازدهارها أو بقائها على طراز واحد من المهارة أو نوع واحد من المحصولات أو مورد واحد من الموارد.

وبالطبع لم تصل جميع المجتمعات والشعوب إلى هذا الوضع، فهناك بعض المجتمعات البدائية القريبة من الحد الأدنى للعيش، تعتمد على الكدح الدائب في جني محصول واحد أو الاتجار بسلعة معينة، وعلى نجاح هذا الكدح نجاحا غريبا، وهي لهذا عاجزة عن تكديس أية رءوس أموال ولذا تنعدم فيها أوقات الفراغ والتسلية وتفتقر إلى الحد الأدنى من التسامح مما يبعد أي احتمال للثقافة السياسية فيها.

وقد لا يوجد في هذه المجتمعات ذلك التنوع في المصالح الذي يخلق الاعتراف النظري بوجود الحلول البديلة، أما إذا وجد فإنه يكون ترفا يهدد الوجود الطبيعي الصريح للمجتمع بالخطر، وتعود الدول المتقدمة في أوقات الحروب والأزمات الطارئة إلى هذا الوضع، وإذا كان كل شيء معتمدا على القوة العسكرية يوجب تكييف كل شيء وإخضاعه للاعتبارات العسكرية[167] ولكن الشعوب التي ألفت السياسة، تكون أكثر ترددا في قبول هذا الوضع بلا قيد أو شرط ولكنها تتقبل المغامرة بحقها في الوجود رغبة منها في الحفاظ على الحرية. والتنوع في الموارد والمصالح تعليم في حد ذاته، وعلى الناس الذين يعيشون في هذه المجتمعات أن يقدروا إلى حد ما، طرق العمل البديلة، حتى ولو كانت هذه الطرق احتمالات تخيلية، ولا يكون هناك في مثل هذه الحالة مجرد أسلوب في عمل شيء واحد من الأشياء. بل معرفة مطلقة بالطريقة التي تعمل فيها سائر الأشياء. وتمثل هناك أيضاً تجزئة في العمل وهي تخلق في حد ذاتها محاولات لرؤية العلاقات بين الأجزاء المختلفة في حدود المعرفة المطلقة.

([167]) يبدو أن المؤلف لا يريد الإقرار بأن البلاد التي تعيش في أوضاع ثورية لا شأن للسياسة فيها، تعتبر نفسها في حالة مستمرة مرحليا من الطوارئ إما دفعا للأطماع الاستعمارية من الدول القوية فيها أو حرصا على تحقيق أهدافها في الخلاص من أوضاع التعسف والظلم الطبقية فيها لبناء المجتمع السليم القائم على تحرر الفرد من سيطرة تحالف الإقطاع ورأس المال اللذين فرضا عليها حياة التخلف من قبل، وفرضا عليها الثورة للخلاص منهما ومن تعسفهما الطبقي، وتحتم عليها السير في طريق الثورة المستمرة مرحليا إلى أن يتم تحقيق الأهداف الثورية. (المترجم)

ولقد كانت المدينة الإغريقية المناسبة الأولى على الغالب التي سارت فيها تجزئة العمل جنبا إلى جنب مع تجزئة المصالح أو مع الحلول البديلة التخيلية وذلك إلى حد كاف ليجعل من السياسة استجابة مقبولة لمشكلة حكم مثل هذا المجتمع. والسياسة الآن كما كانت دائما تفاعل بين الاتكال المتبادل القائم بين المجموع وبين بعض الإحساس باستقلال الأجزاء. ومن الواضح أن حجم هذه المدن الصغيرة قد ساعد السياسة على أن تكون ممكنة، ولم تكن الفرصة المتاحة لفكرة السياسة وتقاليدها في البقاء على شكل إداري كبيرة في إمبراطورية ضخمة كإمبراطورية رومة، ولاسيما أن أجزاء عدة من الإمبراطورية كانت تامة الاعتماد على محصولاتها الفورية وعلى القوة العسكرية في مركز الإمبراطورية. وعلى السياسة في أية إمبراطورية أن تنتشر وتمتد في المدينة الأم وإلا فإنها ستمحى تحت وطأة النضال من أجل البقاء، وتحت ثقل ما يمتاز به الحكم الأوتوقراطي من عادات يرغم على خلقها في نفوس المواطنين الصادقين، ولو أرادت جامعة الشعوب البريطانية أن تظل على شكل إمبراطورية لتحتم عليها أن تدفع ثمنا غاليا لعل جزءا منه أن تتحول بريطانيا نفسها إلى الحكم الأتوقراطي وهو ما حدث في فرنسا عندما حاولت الاحتفاظ بالجزائر. يضاف إلى هذا أن الرومان لم يشعروا بالحاجة الحسنة الطالع إلى التفاوض سياسيا مع غيرهم من الدول المستقلة، وهو التفاوض الذي يعتبر شبيها بسياسات العلاقات الدولية.

ومن هذا نرى أن تنوع الموارد والمصالح هو في حد ذاته التعليم الضروري للسياسة، وليس ثمة من مستوى له حق الأولوية في التعليم حتى ولو كان مثلا في تجربة مكافحة الأمية، يمكن أن يكون شرطا ضروريا للسياسة، فمستوى التعليم يكون نسبيا مع مستوى التطور التقني. وتنشأ المشكلة العصرية الفريدة في بابها عندما يتم إدخال التقنية الصناعية الغربية المتقدمة فجأة في منطقة كانت مستعمرة أو متخلفة فسيكون من الحتمي في مثل هذه الحالة مرور فترة زمانية على الأقل تنقضي بين قدرة البلاد على التصرف بهذه المهارات المعينة بنفسها وبين قدرتها على تنمية أو تبيين إحساس تخيلي بالمنافع البديلة التي تنجم عن استخدام هذه المهارات والرساميل فيها، وقد يعنيها بعض الشيء أن تدخل في الوقت نفسه الأفكار الغربية وبينها بالطبع، السياسات الحرة، فإدخالها يعني موردا بل مهارة أيضا.

ولكن على السياسة في مثل هذه الحالة أن تناضل ضد إحساس فطري بأن إدخال التقنية العلمية والصناعية، وهو عمل متناه في الطيبة لأنه أداة موحدة، ويصبح التصنيع في البداية شعارا شاملا، وتختلط حقيقة الآلات الجديدة بعقيدة التقنية، فالتقنية تحل كل شيء، إذ أن جميع المشكلات تقنية، ومن المحتمل أن يكون الزمن وحده هو القادر على أن يظهر أن كل مرحلة من مراحل التصنيع لا تتطلب مجرد الخيارات الواقعية في السياسة فحسب بل تخلق أيضا الفروق الجديدة الواقعية في المصالح كذلك.

وهناك يتركز بالطبع الأمل العظيم في أن تنمو الحرية في الاتحاد السوفياتي وحتى في الصين أيضا، ويقال أن تعقيد المجتمع الصناعي سيفرض التفاهم الأصيل أولا بين الحزب والمديريين وثانيا بين الحزب والعلماء وحتى بينه وبين الفنيين، ويقال أيضا بأن ليس في استطاعة الحزب أن يمنع المديرين والعلماء بسبب أعمالهم من اللقاء ومن تنمية مصالح مشتركة لهم قد تختلف عن مصالح الحزب وعن مذهبه العقائدي.

وأنا لا أشك في منطق هذا الأمل ولكنني أقول أنه مجرد أمل، فهناك أوضاع معينة في العصر الحديث تعرقل طريق تحقيقه، فهناك أولا سلطان البيروقراطية. فلقد كان من الشروط الأولى لقيام عملية تثبيت الدولة وتمركزها وتحقيق انجازاتها في العصر الحديث نمو البيروقراطيات المركزية الماهرة. وفكرة البيروقراطية المعقولة التي تتصف بالمهارة والقيمة والثبات أساسية في جميع الدول العصرية. والبيروقراطية كالديموقراطية كما رأيناها قوة تعزز أية دولة سواء أكانت سياسية أم أوتوقراطية أم جماعية. وفي وسع البيروقراطية شأنها في ذلك شأن رهبنات القرون الوسطى المسيحية أن تصبح أكثر من مجرد وسيط بين العلماء والمديرين والعمال، ومركز السلطان. وفي وسعها أن تصبح قوة محافظة في عملها لمصلحة كل من يملك الإشراف على الدولة في الوقت الذي تبدأ فيه هذه التغيرات العظيمة ويجب أن ينظر إلى هذا العامل البيروقراطي المتكافئ الضدين اللازم لجميع الدول، إذ يعزز الحرة منها وغير الحرة على السواء في محتواها كعقبة ثانية أمام الأمل بأن يخلق التصنيع الحرية بنفسه.

وهناك أيضاً ناحية في التصنيع بذلنا غاية ما وسعنا لتأكيدها، تمثل المقت الشديد للسياسة وكراهيتها والهجوم النظري عليها، ويؤخذ على السياسة نفسها أنها تجزئ الجماعات وأنها تفتقر إلى الكفاية والشمول وأنها غير علمية وذلك تحت ستار فكرة علمية قوية للغاية وإن كانت زائفة ومصطنعة. ويحل التفكير العقائدي محل التفكير السياسي، ولا يمكن تجاهل ما في الأفكار المطلقة من قوة. وإن كانت "الموضة" الأكاديمية هي تجاهلها في هذه الأيام. وهكذا إذا سألنا مثلا متى يكون الحكم السياسي ممكنا؟ علينا أن نضيف على هذا السؤال فورا –بعيدين عن الشكلية– أن هذا الحكم ممكن فقط عندما تكون بعض القوى القوية في أي مجتمع راغبة فيه، ومقدرة له وينتج عن هذا أن السياسة لا تكون ممكنة عندما يكون جل الناس راغبين عنها. ولا يكون عنصر الإرادة مستقلا عن الظروف ولكنه كان دائما يلقي بثقله إلى هذا الجانب أو ذاك في كفتي الميزان ومن الطبيعي إلا يكون ثمة أدنى شك في العصر الحاضر في أي من الثمرتين العظيمتين للحضارة الغربية وهما السياسة والتقنية، تلقي المزيد من الطلب في العالم اللا غربي.. وإذا كان التاريخ الغربي قد أظهر أن هاتين الثمرتين قد ظهرتا معا فليس ثمة ما يضمن أنهما في هجرتهما إلى الخارج سيستقبلان معا بالود نفسه.

واليد العاملة الصناع في حد ذاتها عامل كبير الأهمية في احتمال ظهور السياسة في المناطق المتخلفة. وشدة الطلب على موارد المتعلمين، وعلى العدد القليل المتوافر من ذوي المواهب الفنية وعلى العلماء والأطباء والمهندسين، قد يجعل مهنة السياسة تبدو وكأنها ترف لا مبرر له، أو كأنها ملاذ للناس من رجال الدرجة الثانية الذين يؤلفون على أية حال الجمهرة الغالبة من الشخصيات التي يستمر تمثيلها لغيرها في المجتمعات الحرة أو من رجال الدرجة الثالثة أيضا.

وجدير بنا أن نلاحظ أن رجل القانون يحتل دائما مكانا هاما في هذه المآزق ومهنة المحاماة في نيجيريا مثلا وفي معظم المستعمرات الانجليزية السابقة أو الراهنة من المهن التي تحتل مكانا ساميا، ويقبل عليها الكثيرون، فلقد كانت دائما الدرب الوحيد للتقدم الاجتماعي بالنسبة إلى المتعلمين، كما كانت على الغالب نقطة الوثوب في الميدان السياسي، وقد بات العرض بالنسبة إلى المحامين الآن أكثر من الطلب، وذلك على صعيد العمل القضائي المجرد. وهذا يعني بقاء القيم السياسية على قيد الحياة، إذ تصبح السياسة الحلبة التي يؤمن بها الموهوبون الذين لا عمل لهم.

ولكن هذا قد يعني أيضا وبالطبع أنه إذا تم إسكات المعارضة السياسية تطبيقا لمبدأ أو لضرورة مزعومة، فإن عدد ذوي المواهب اللازمين للبيروقراطية المستبدة يكون مضمونا، فالأمل والخوف ينبعان من جديد من المصدر نفسه تقريبا[168].

ويعتمد القرار من جديد أيضا إلى حد كبير على الأقل على الحب الواعي للسياسة أو الكره الواعي لها.

* * *

[168] قد لا تكون الكبرياء وحدها هي السبب الذي دفع عددا من القادة الوطنيين في بعض البلاد الحديثة إلى إلغاء بعثات بعض الطلاب الذين يدرسون في الخارج والذين يقال أنهم وسط الأجواء الحرة التي يعيشون فيها في لندن، ونيويورك قد أعربوا عن بعض الشكوك في أن قادتهم يجمعون بين جميع الفضائل التي امتاز بها الأنبياء والقادة الثوريون، ومثل هؤلاء القادة يعتمدون على تأييد هؤلاء الطلاب ومهارتهم، ويعرف الواحد منهم ثمن شكه والمغامرة التي يتعرض لها، ولكنهم لو أدركوا حقيقة أهميتهم بالنسبة إلى قادتهم لتمكنوا من الوقوف موقفا أقوى بالنسبة إلى شكوكهم. (المؤلف)

ومن الأشياء ذات الصلة الوثيقة بهذا القرار ما يعنيه بعض الكتاب من إطراء السنن السياسية أو السنن الدستورية على اعتبار أنهما شرطين للمجتمعات الحرة وعلى أنهما يعنيان أن من واجب الناس الموافقة على حل المشاكل الاجتماعية بالوسائل السياسية والقانونية وتقبلها، وفي الإمكان مهاجمة المشاكل دائما بالأساليب الأتوقراطية. ولقد انقضى وقت ما، كما سبق لنا أن رأينا كان الليبراليون يشكون فيه شكا عميقا بالأحزاب والتحزبات. ولقد ذكر جيمس ماديسون[169] James Madison في "الورقة العاشرة" من "الاتحادي" الذي يعتبر تحفة رائعة وعظيمة من تحف الأدب السياسي أن التحزبات ليست في الواقع إلا ظواهر أنانية ومجزئة لوحدة البلاد، ولكنه مضى يقول: أنها مع ذلك طبيعة حتمية، ولا يمكن القضاء عليها، إلا بالقضاء على الحرية نفسها، ولهذا يجب تحديدها وكبح جماحها لا تحطيمها، أما وقد تضخمت الدولة وتوسعت وأصبحت أكثر تعقيدا فإن في وسعنا أن نمضي إلى أكثر من ذلك وأن نقول أن هذه التحزبات بل على الأصح الأحزاب،

([169]) جيمس ماديسون (**1751– 1836**) رابع رئيس لجمهورية الولايات المتحدة ويسمى بوالد الدستور الأمريكي. وكان من كبار المفكرين السياسيين في أمريكا. (المترجم)

لأن الأخيرة هي القادرة على تشكيل حكومات مسئولة ضرورية للسياسات الحرة في الدول العصرية. وعليها أن تتابع السير لتحقيق غاياتها "الأنانية" وذلك لأنها الطرق المبتكرة مهما كانت عقائدها أو مهما كان افتقارها إلى العقيدة التي يستطيع الناخب عن طريقها اعتبار الحكومة مسئولة عن أعمالها، كما أنها الموجهات التي تتعلم أية حكومة بوساطتها ما يمكنها أن تعمله بأمان وبطريقة صحيحة، ولكن يجب إرغامها على أن تتابع السير في طريق تحقيق أهدافها بشكل لا يهدد أمن البلاد العام للخطر، وأن تكون محدودة إذا أريد لهذه الأهداف أن تحظى بتأييد الأحرار من الناس ضمن الإطار الذي يمكنها من التحقيق دون أن تعرض السياسة للدمار. ومهما كان الناس على اقتناع بصواب حزبهم فإن عليهم أن يوفقوا بين مطالبه وبين حاجات الإطار الانتخابي والقانون حتى لا تصبح الثورة هي الطريقة الوحيدة لانتزاع السلطان منه وإخراجه من الحكم، والتساهلات السياسية هي الثمن الذي يجب أن يدفع للحفاظ على الحرية.

وعلينا ألا نخدع أنفسنا بالقول بأننا لا ندفع ثمنا، ولكن علينا أن نحشد الأسباب التي تحملنا على التفكير بأن ما ندفعه من ثمن جدير عادة بما نتطلع إليه.

والسلطان السياسي قوة في حالتها الشرطية ويجب أن تكون السياسة كالفرضية في العلم، سيلتزم المدافعون عنها بما فيها من حقيقة ولكن بطريقة يستطيعون فيها أن يدركوا ويقبلوا ما قد تثيره من رفض لها، ومن الواجب إطراء السياسة كما يطري العلم لأنهما متفتحان، ويجمعان بين الابتكار والشك ولا يتصرف المرء سياسيا إذا كان يسير كجزء من سياسته على طريق بعض الأساليب المبتكرة التي يقصد منها التيقن بشكل حاسم من أنها لن تنقلب. ويجمع هذا الوضع بين كل من المحاولات الحسنة النية، وغير المجدية التي يقوم بها واضعو الدساتير لخلق شيء يكون فوق السياسة دائما، وإن كان العمل نفسه يقع ضمنها وبين المحاولات الأتوقراطية لمنع المعارضة وتحطيمها. ولا ريب في أن النشاط الصحيح للعلماء، لا أسطورة العلمية، يمنح شيئا من الراحة النفسية للساسة ولو عن طريق التمثيل.

وعندما ينظر إلى قول على أنه صحيح لا يقبل الشك اعتمادا على سلطة قائله. فإن هذا القول لا يمت حتما بصلة لا إلى السياسة ولا إلى العلم. ومن الواجب عرض كل شيء على محك التجربة، وإن كان بعض الناس يتفوقون على غيرهم في صياغة الفرضيات والسياسات، أما إذا أحرقت جميع السفن، ووضعت التأكيدات بشكل حاسم كما يقع دائما في الأحزاب الجماعية فإن التقدم يكون سريعا وأن اتخذ شكلا يائسا، ومن الواجب إطراء السياسة لأنها كالعلم تحتفظ دائما بخط للرجعة.

ومن الواجب الحفاظ على بعض الإطارات التنظيمية للإبقاء على المواقف الاستقلالية في أي مجتمع وينظر إلى هذه الإطارات على أنها الضمان لهذه المواقف وهناك تاريخ طويل للفكر السياسي الغربي الذي يرى أساس الحرية وجوهرها في تعهد الضمانات الدستورية، ومن الواجب أن توضع القوانين والعادات التي تحدد إطارات الحكم والتمثيل على قدم مختلف عن العادات وأعمال التشريع المألوفة. ويقال أنه من الضروري أن يكون هناك قانون أساسي أو شيء له مناعته ضد نزوات الحكم أو الناخبين الوقتية، وإن يكون تبديل هذا الشيء أصعب منالا من القوانين العادية. وآن ذاك ينبري الكتاب الذين يدركون صعوبة إطلاق صفة "الديموقراطية" على العهود الحرة وخطورته، فيصفونها "بالديموقراطيات الدستورية" ويتحدثون عن "الدستورية" على أنها مفتاح السياسة الحرة وتستحق هذه النظرة بعض الإطراء، ولكنه إطراء مشروط.

ولندرك أن هذه التسمية مرغوبة وإن كانت مستحيلة على التحقيق فهناك بعض المجتمعات السياسية التي تستطيع البقاء دون حاجة إلى هذه التقوية لقواعدها، والدستورية في حد ذاتها عقيدة سياسية، وهي كأية عقيدة أخرى من عقائد السياسة تفترض وجود حالة وتقرر الوجوب فيها. فهي تقول أن الحكم السياسي محدود، وأن الحكومات لا تستطيع أن تفعل كل ما تتمناه أو نتمناه، وهذا حق وصدق، ولكنها تقول أيضا أن من واجبنا أن نضمن ألا تحاول الحكومات ذلك، وهذا شيء محال، فليست ثمة ضمانات في السياسة، وقد تقدم الضمانات على أنها جزء من السياسة، ولكن لما كانت الضمانات تعجز عن منح الاستقلال لجماعة تابعة سابقا أو إلى بلد غير مستقل، فإنها تظل نفسها عرضة للتبدل وللتفاوض، بل تظل بمثابة تفسيرات في أكثر الدساتير تزمتا وصلابة، والدستورية أمر في منتهى الأهمية للسياسة، فهي إحدى النظريات العظيمة التي جاء بها الفكر الغربي، وهي في الوقت نفسه مفهوم مثمر لأنها تقودنا دائما إلى رؤية النظم القائمة وكأنها موجودة لتحقق هدفا معينا، ولكن إطراء السياسة يحتاج كالدستورية إلى أن يكون واقعيا، وهي في حاجة إلى من يظهرها بأنها الإيمان نفسه الذي يضفي على هذا القانون الأساسي أو الدستور القوة التي يتمتع بها، ولا يستطيع أي قانون البقاء إذا ضعف الإيمان به، ولا يستطيع أي قانون البقاء إذا ازدادت الحاجات والمتطلبات الجديدة، وإذا لم يكن القانون الأساسي مرنا، فإنه يصبح وسيلة إعاقة

بدلا من أن يكون طريق عون في السياسات الحرة، والدساتير نفسها مبتكرات سياسية. وقد ينظر إليها في المدى القصير على أنها حقائق ذاتية الاكتفاء، ولكن على المدى الطويل يكون النشاط السياسي هو الذي يضفي أي معنى على أي دستور أو ينزعه منه، وعندما نمتدح أي دستور، فإننا لا نفعل أكثر من مجرد إطراء تلخيص معين لسياسة معينة في وقت معين، وإذا كان التلخيص فطنا وكانت الظروف مواتية فإنه قد يعيش فترة طويلة، ويساعد على تأمين الاستقرار للدولة، ولكن المعنى قد يختلف على المدى الطويل، وإن ظلت العبارات فيه ثابتة لا تتغير، ولم يتعرض لأية تعديلات ذات أهمية. ولقد سمعنا الأحرار الأنجلو- أمريكيين الذين كانوا بناة الدستور الأمريكي نفسه يقولون أن أي دستور لا يفضل طبيعة الذين يضعونه.

وليس ثمة من شك في أن النظام القانوني المستقر ضروري في كل وقت لضمان الحرية والسياسة، والقانون ضروري في أي مجتمع مهما كان معقداً. ومن الواجب أن يتبين الشعب ماهية هذا القانون بصورة دقيقة إلى حد ما، وأن يعرف أفراده بطريقة استخدامه. والنقاش لا السياسة، هو الشر الذي لابد منه في الدول الحرة. والأوتوقراطي بالطبع حاكم مستبد، يضع القوانين دون أن يشاور فيها أحدا أو يناقشه إنسان. وينظر الحاكم الجماعي إلى القانون على أنه سياسة والناس يحاكمون لما لما يجترمونه من مخالفات للقوانين،

بل لعدم انسجامهم مع المثل العامة للعهد، ومن الواجب إطراء السياسة بالنسبة إلى ممارستها. ولما كان عمل السياسة هو التوفيق بين المصالح المتضاربة، فالعدالة يجب ألا تنفذ فحسب، بل أن تراقب عند تنفيذها أيضا. وهذا ما يعني به الكثيرون عندما يتحدثون عن "حكم القانون" ويكون إطار التوفيق في ممارسات معقدة، مخيبة لآمال الفريقين المتنازعين وإن ضمنت ألا يصدر القرار إلا بعد الاستماع لجميع الاعتراضات الجوهرية والشكاوى الأساسية، والإجراءات القانونية ليست غاية في حد ذاتها وإنما تمكن الحاكم من عمل شيء، ولكن بعد تقويم ما في الاعتراضات على الإجراء من قوة. وتساعد الإجراءات على وقف كل من الحكومة والمتقاضين من التقدم بادعاءات لا يستطيعان تنفيذها. والإجراءات سواء أكانت قضائية أم برلمانية، تستطيع إذا أتيح لها شيء من السلطان المؤقت المستقل، أن تفرض على الأقل، برغم ما تتطلبه من جهد مضن، وبرغم ما تضعه من عراقيل، وما يتمثل فيها من تفاهة أحيانا، أعمالا عظيمة من التجديد الذي يمكنها من إيضاح نفسها علانية،

وأن تترك الباب مفتوحا على الأقل لإجراء أية تعديلات فيها، إذا كانت الحكومة قد أساءت تقدير سلطان القوى التي تعارضها، ومن هنا تستحق السياسة كإجراء، تقديرا أكبر مما تستحقه السياسة كقانون دستوري، طالما أنه ليس ثمة شك في ضرورة الإجراءات للسياسة وطالما أن ليس ثمة شك في أن كل إجراء معين، محدود بالزمان والمكان. ولقد وجه القاضي فرانكفورتر Mr. Frankfurter ذات يوم سؤالا طريفا عما إذا كان الإنسان يؤثر أن يكون لديه قانون أمريكا الأساسي مع الإجراءات الروسية أو القانون الأساسي الروسي والإجراءات الأمريكية. ففي كل مقال طيب علينا أن نتساهل إذا رأينا فيه أحجية واحدة غير واضحة.

وقد يكون من المجدي، أن نكرر سرد بعض الآراء الشائعة عن الدساتير ولكن في تعبيرات سياسية، ويزعم بعض هذه الآراء أن الحاجة تكون ماسة لرؤية بعض العناصر القانونية الضرورية في النظام السياسي، عن طريق تغيير المنظار الذي نرى منه، ورؤية هذه العناصر على أنها أجزاء من النظام السياسي أو كطرز ممكنة وإن لم تكن شاملة من النظام السياسي. ولندرس وجهة النظر التي تقول بأن الحكومة الحرة تعتمد على ما في القوانين والنظم من كوابح وموازنات وعلى تجزئة السلطات وفصلها، ولقد كان بعض الناس في وقت ما واثقين من هذه الآراء تمام الثقة.

ولقد كتب اليكزاندر هاملتون Alexander Hamilton[170] في الورقة التاسعة من "الاتحادي" يقول:

"لقد شهد علم السياسة كمعظم العلوم الأخرى تحسينات كبيرة في الآونة الأخيرة. ولقد باتت فاعلية مختلف المبادئ الآن مفهومة تمام الفهم، بعد أن كانت إما مجهولة تمام الجهل، أو معروفة بصورة غير دقيقة لدى القدامى، والتوزيع المنظم للسلطة على دوائر متفرقة، وإدخال التوازن التشريعي بين السلطات والكوابح التي تحدد كل سلطة، وإقامة المحاكم التي تضم قضاة يحتلون مناصبهم ويسلكون فيها سلوكا طيبا، وتمثيل الشعب في السلطة التشريعية عن طريق نواب ينتخبهم الشعب، كلها اكتشافات جديدة كليا، أو أعراف قطعت خطى كبيرة إلى الأمام في طريق التقدم في العصور الحديثة".

---

(170) اليكزاندر هاملتون (1757– 1804) سياسي واقتصادي أمريكي معروف كان بين الذين أسهموا في وضع الدستور الأمريكي وصياغة سياسات بلاده. ولد في جزر الهند الغربية، وكان والده تاجرا اسكوتلنديا. مات والده وهو طفل فاشتغل في الثانية عشرة من عمره كاتب حسابات عند أحد التجار. اشترك في الثورة، ونال إعجاب جورج واشنطون الذي قربه إليه وعينه سكرتيرا له. اشترك مع ماديسون ولي في كتابة مقالات "الاتحادي" وهو السفير النفيس في الفكر السياسي. عين وزيرا للمالية في عهد واشنطن يعتبر مؤسس الحزب الجمهوري. إذ كان يؤمن بسيطرة رأس المال ومركزية الحكم. (المترجم)

لكن هذه لا تعتب مبادئ. وإنما هي ملخص ممارسة قائمة للسياسة تتوزع فيها السلطات إلى حد فائق حقا، وتكون فيها الكوابح التشريعية والتوازن بين السلطات عنصرين قائمين في معظم البرلمانات الإقليمية أو في المستعمرات كثمرات إجرائية لنضال طويل بين الحكام الذين يمثلون الملك، وبين البرلمانات، وحتى بين التحزبات المختلفة داخل البرلمانات نفسها. ولم يكن الدستور الاتحادي الأمريكي إلا ابتكاراً قصد منه أن يكون تلخيصا وتجميعا للتجزئة الموجودة في السلطان داخل اتحاد تعاوني (فيدرالي)، لا يملك نفسه إلا الحد الأدنى من السلطان اللازم لضمان البقاء المشترك. ولقد كانت الدعوة الاتحادية استجابة عملية لتجزئة السلطان لا كطريقة لتجزئته على أساس مبدئي، وكانت هذه التجزؤات في أمريكا سياسية في طبيعتها إلى حد يثير الدهشة، إذ أنها كانت على الغالب تمثل المصالح الفردية لثلاث عشرة وحدة سياسية كاملة وموجودة. ولم يكن ثمة سبيل أمام التناقضات الاجتماعية والاقتصادية على الصعيدين القومي والإقليمي للتعبير عن نفسها إلا عن طريق هذه الوحدات السياسية.

وأنا لا أعني بهذا، مهما كان إطرائي ضعيفا واهنا ومحليا أن مبادئ هاملتون، حتى وإن لم تكن مبادئ بالمعنى الصحيح للكلمة، كانت ذات علاقة بالأوضاع في المستعمرات الأمريكية وحدها، فهناك، كما سبق لي أن قلت، تجزئة قائمة للسلطان فعلا في بعض المجتمعات المتقدمة، وهناك مصالح لجماعات وفئات لها قوتها المستقلة عن الدولة نفسها، والاستقلال هنا يعني أن الدولة المركزية لا تود المجازفة بالقضاء على هذه المصالح، وإن كانت على وعي تام بضرورة إرضائها والتوفيق بينها، وهذه التجزئات هي التي تفرض وجود الدستور وليست من خلقه أو ثمرته، ولا تتعدى مهمة المبدأ الدستوري في تجزئة السلطات والفصل بينها، تأكيد الأسباب التي تخلق السياسة، ومحاولة تأمين وجودها في إطار الحاجة إلى حكم قوي يضمن الحفاظ على الأمنين الداخلي والخارجي. ولقد تعدو مهمة المبدأ الدستوري بفرض الكوابح على السلطان وخلق التوازن بينها التأكيد على ضرورة تنظيم المشتركين في السياسة وحملهم على التذكر دائما بأن إرادتهم ليست الإرادة الوحيدة المطلقة،

وحتى لو ظهرت إرادتهم على أنها الوحيدة في الواقع، وهو ما تمتاز به العهود الأولى التي تعقب التحرر من الاستعمار فإن هذا المبدأ يؤكد حاجة هذه الأغلبية الموجودة إلى الحيلولة دون جريها وراء أوهام الدوام والمناعة والاستمرار. ولقد رأينا في دساتير عدد من الولايات الأمريكية منظرا جديرا بالإطراء، هو منظر الأغلبية الموحدة التي تريد أن تفرض على نفسها الضمانات ضد نفسها ولا يمكن أن تكون هذه الرواية دائمة أبدا، ولكنها تستطيع أن تقيم عراقيل كافية أمام أية أفكار ثانية قد تلي الحافز الأول في خلق ابتكارات عظيمة.

وهكذا فإن الصلة النسبية بين وضع الدساتير وبين الظروف الزمانية والمكانية لا يعني بأية حال من الأحوال، أننا قد عدنا إلى اعتبار أن الحفاظ على الأمن هو القاعدة الواضحة للحكم الصالح ولا يعتبر الأمن المجرد كافيا لإرضاء الناس على النحو الذي هم فيه، ولا ريب في أن السياسة تفشل إذا لم تستطع الحفاظ على النظام والأمن، كما حدث في نهاية عهد الجمهورية الفرنسية الرابعة، لكن من دلائل اليأس أن يظن المرء أن غاية ما يمكن أن يرجوه هو وجود الأمن العام والحكام الرحيمين العادلين. فنحن نعيش في عصر ديموقراطي شئنا ذلك أو أبينا. وحتى لو لم تكن وسائل تحديد السلطان وإخضاع الحكومات للمراقبة والإشراف حتى عندما تمد في سيطرتها الاقتصادية، دائمة أو مضمونة، فإننا قد تعلمنا المزيد عن هذه الأساليب وكذلك عن وضع الدستور مما يسمح به عادة المحافظ المنهك الذي دب اليأس إلى فؤاده. وأني لأود أن أعود فأؤكد بأن السياسة شيء حي خلاق، بالإضافة إلى ما فيها من عناصر المحافظة، وفي وسعنا أن نستخدمها في غايات طيبة ومدروسة.

* * *

ومن الواجب إطراء السياسة لأنها تفعل ما تستطيع فعله، ومن حقها أن تطري كذلك لأنها لا تحاول أن تفعل ما تعجز عن فعله، وفي وسع السياسة أن تؤمن الأوضاع التي تنشط فيها الأعمال اللاسياسية، ولكنها لا تستطيع ضمان نشاطها ولقد قال وولتر بيجهوت Walter Bagehot[171] "أن الإنسان لا يستطيع أن يجعل من الناس صالحين بمجرد إصدار قانون من البرلمان". وليس في وسع أية دولة أن تضمن أن يكون الناس سعداء ولكن في وسع جميع الدول أن تضمن ألا يكونوا أشقياء ومحاولة إضفاء الصبغة السياسية على كل شيء قتل للسياسة نفسها، وعندما ينظر إلى كل شيء على أنه ذا صلة بالسياسة فإن السياسة نفسها تصبح جماعية في الواقع وقد يحاول الجماعي توجيه كل فن إلى مجالات الدعاية والإعلام، ولكنه لا يستطيع أن يضمن آن ذاك، وجود فن منفصل عن الدعاية، ولا ريب في أنه نتيجة اهتمامه بتحطيم أو استبعاد الخيال المطلق للفيلسوف أو القوة الخلاقة للفنان،

([171]) وولتر بيجهوت (**1826– 1877**) صحفي واقتصادي وكاتب سياسي انجليزي كان والده من أصحاب البنوك. درس في جامعة لندن. ومارس المحاماة ثم اعتزلها لينصرف إلى الأدب مع بعض الانصراف إلى العمل المصرفي الذي أفاده في كتاباته الاقتصادية. من أشهر كتبه "الدستور الانجليزي" و"شارع لومبارد" ويظهران عمقا في دراسات مبادئ الحكم والسياسات المالية. أصبح رئيسا لتحرير "الايكونوميست". (المترجم)

وهي نشاطات لا علاقة لها في الظاهر بالسلطان السياسي المجرد، يحاول أن يظهر بأن هذا الانفصام في العلاقة ضروري للحياة الحرة والمجتمع الحر. وقد يحاول الجماعي، كالحاكم الأوتوقراطي الفرد، أن يستغل الدين إلى أن يصبح من القوة بمكان يمكنه من تحطيمه، ولكنه يجد نفسه مضطرا إلى إذلال الناس في محاولة منه لإقامة الدليل على وجود روح لا تخشى الإيذاء الجسدي.

والتأكيد على وجود السياسة يعني وجود أشياء لا علاقة لها بالسياسة إطلاقا، ولعل الحب الإنساني هو أحد الانفصامات الكبرى بالنسبة إلى السياسي الجماعي... ويتساءل الشاعر وهو محق في تساؤله...

"كيف يمكنني، أنا الفتاة الواقفة هناك...

"أن أركز اهتمامي...

"على سياسات رومة أو روسيا.

"أو السياسات الأسبانية أيضا؟"

وهذه الفتاة لا تعدو بالطبع أن تكون مشتركة في السياسة نفسها كمود جون في شعر ييتس[172] أو لا ريسا "الدكتور جيفاكو[173] ولكن قيمة الارتباط بين الشاعر وفتاته ليست سياسية أبدا، وقد أطلق ييتس على قصيدته هذه التي اقتبسنا بعض الأبيات منها اسم "السياسة" وقدم إليها بملاحظة اقتبسها من توماس مان Thmos Mann[174] إذ يقول... "يعرض قدر الإنسان نفسه في أيامنا هذه على صعيد سياسي". وقد يتساءل المرء، هل كان مان مختلفا مع هذا النقد الرائع في نظرته الامتهانية؟

([172]) ويليام ييتس William Yeats (1865– 1939) شاعر أيرلندي مشهور، ولد في دبلن قضى شبابه في لندن، وتوفي في جنوب فرنسا، عمل في الرسم مدة. من أشهر قصائده "الغابات السبع" و"النجم السائر" و"حلم روح طيبة". نال جائزة نوبل في الأدب لعام 1923. أقرت أيرلندة بفضله فعين عضوا في مجلس الشيوخ.

([173]) الدكتور جيفاكو، هي الرواية الشعرية التي وضعها بوريس باسترناك الشاعر الروسي الكبير، والتي نال عليها جائزة نوبل للأدب، مما أثار حربا باردة على الصعيد الأدبي بين الاتحاد السوفياتي والغرب، بعد أن حاول الغرب استغلال بعض التلميحات في الرواية في نقد النظام السوفياتي. (المترجم)

([174]) توماس مان (ولد عام 1875). روائي وناقد ألماني ولد في لوبيك، وهو الأخ الأصغر لهنريك مان. وهناك تباين بارز بين الأخوين، إذ أن توماس تأثر بالنزعة اللاتينية، واستقى أفكاره من حياته ومن فكره، أما هنريخ فموضوعي النزعة وبينما يدرس الأخير عوامل القوة يدرس توماس عوامل الضعف، وهو منصرف دائما إلى تخيل الموت في خضم الحياة. من أشهر مؤلفاته "صاحب السمو" و"تريستان" و"الموت في البندقية" و"الأمر اليومي" و"عودة الحبيب" (المترجم)

أو هل كان ييتس الذي وضع هذا النقد، متيقنا من أن صاحبه مان، يستخدم السياسة في معناها الضيق الذي جهدنا كثيرا لعرضه في هذا الكتاب، لا باعتبارها الممثلة لجميع أشكال السلطة والسلطان؟ فإذا كان للإنسان قدر، فإن السياسة ولا شك عاجزة عن وضع التشريعات له، وإن كان في وسعها أن تبقى على هذا الإنسان حيا، وأن تمكنه من الحرية للبحث عن قدره. وإذا كان النشاط الفني غاية في حد ذاته، فإن إنكار السياسة هو الذي يشرع في وضع القوانين في صدد الفن. وليس من الغريب أن يكون الشعراء والكتاب هم الذين اكتشفوا باستمرار الفكرة التي تقول بالتصادم بين القيم السياسية والفن والحب. ولعل مما يسري عن النفس، الظن بأن استقلال الفن والحب ليس مجرد علامة على وجود المجتمع الحر فحسب، بل هو ذو تأثير في حمل الناس على الظن بجدوى الحرية في خضم ما نتعرض له من إغراءات على تسليمنا بإحساس اليقين الذي تعرضه العقائد المذهبية. ولا تحتاج السياسة إلى الدفاع عن نفسها ضد ما يمتاز به الفنانون والعشاق من فوضوية وافتقار إلى المسئولية، كما أنها ليست في حاجة أيضا إلى الادعاء بأن من الضروري لكل إنسان أن يتورط فيها وأن يناصرها وفي وسعها أن تصمد للكثير من الكراهية، إذ عندما يتحول الإنسان الكاره عادة للسياسة، فجأة إلى الاهتمام بالقضايا السياسية،

فإن تحوله هذا يعتبر نذيرا بالخطر. أما إذا كان السياسي معتزا بعض الاعتزاز بمهنته، فإن في وسعه على الأقل، أن يوجه السؤال إلى هؤلاء الناقدين: هل كانوا لا يخلطون في بعض الأحيان بين سلطان الدولة عامة وبين الحكم السياسي خاصة؟ أو ألم يكونوا بشيء من المكر والدهاء يتهمون العهود السياسي بأنها ديموقراطية خالصة؟ على اعتبار أن الديموقراطية هي الإيمان بأن تكافؤ الناس في بعض النواحي يحتم تكافؤهم فيها كلها، ولا ريب في أن وجود الفيلسوف والفنان والعاشق هو الدليل الفريد على وجود هذا الإيمان.

وليس ثمة من ضمان حتى في السياسة الحقة، على عدم وقوع التصادم بين المصلحة العامة والضمير الشخصي في بعض الظروف التعسة، ولعل الحالة النموذجية لهذه الفلسفة السياسية هي تلك التي مثلت نقطة البداية في هذا الفكر، عندما صور أفلاطون مشاهداته لمحاكمة سقراط. ولا يترك أفلاطون لدينا مجالا للشك في أنه يؤثر حب الحكمة على حب البلاد، وذلك عندما أدان في حديثه عهدا ديموقراطيا معينا، ولكنه لم يستطع كفنان عظيم إلا أن يعرض علينا الكثير من الجانب الثاني للصورة،

ليظهر لنا أن في الإمكان حقا اعتبار سقراط خطرا على الدولة، لإفساده عقول الشبان الأقوياء من أبناء المدينة بتلقينهم أسلوب الشك الذاتي، في وقت كانت فيه مدينتهم تناضل من أجل البقاء في حرب تشتبك فيها، وكانت في حاجة إلى كل ذرة من القدرة العسكرية والوطنية المدنية. وبالطبع لم يجد سقراط نفسه طريقة للخلاق من هذه الورطة المعقدة إلا بالانتحار، إذ لم يكن في وسعه وهو الفيلسوف الملهم أن يلوذ بالصمت مدة استمرار عمليات القتال. وليس ثمة من شيء يضمن صمودنا أمام المآسي العنيفة، إذ أن الفضائل الخلقية قد تطوح بنا إلى الكوارث في بعض الحالات سوى الإيمان بمذهب يزيل المأساة من قاموسه عن طريق تحويل كل تضحية إلى حساب عملي عن المكاسب المقبلة للقضية الجماعية.

ولعل من أعظم ما منيت به الليبرالية العصرية من خيبة أمل، سببتها الديموقراطية هي الحاجة إلى إدخال نظام التجنيد الإجباري والقدرة على إنفاذه أولا في أيام الحرب وأخيرا في أوقات وجود خطر الحرب ليس إلا، فلقد علم هذا النظام الليبراليين درسا حزينا في أفضلية الإبقاء على الحريات الشخصية. ولكن مما يستحق الإطراء لعظمته حقا، أن بريطانيا وإلى حد ما الولايات المتحدة قد تمكننا في أيام الحرب الكونية الثانية وفي لحظات الخطر من الحرب الشاملة، من وضع النصوص القانونية للسماح بالاعتراض الواعي على الخدمة العسكرية. وقد يكون من حق الإنسان أن ينقد مفهوم "الضمير"

القلب الذي ظهر في المحاكم، أبى شاء وهوى. وليتخذ أي إنسان ما شاء له من الميكافلية وأن يسمي هذا المفهوم "الضميري" مجرد إيماءة، أو شيئا لا يمكن التسامح معه، إذا أثبت هذا المثل أو إعداد الناس الذين يشملهم أنه أو أنهم عقبة في طريق المجهود الحربي. ولكن الإيماءة لم تكن إلا إشارة في الطريق إلى طراز الحياة التي يظن العهد السياسي أنه يحاول الحفاظ عليها، وإذا كان إحساس إنسان بوجوده الذاتي قوي الوشيجة مع إحساس آخر باستحالة قيامه بقتل أخ في الإنسانية فإن إحساسه بوجوده من النوع الذي يجب أن يجل وأن يحترم. ومن المحتمل ألا تكون نزعة السلام، كقوة اجتماعية، كبيرة القدرة والأهمية. ولقد أدرك بعض أنصار السلام بشيء من الحزن، أنهم قد ينفعون في أن يحلوا محل العمال الزراعيين الذين يستدعون للخدمة في صفوف المشاة، ويعتبرون أنهم بعملهم هذا قد أدوا الخدمة العسكرية نفسها إن لم يكن قد أدوا خدمة أجل. ولكن من مميزات العهود السياسية أنها لا تفعل كما تفعل العهود المذهبية في استنكار المعارضة التافهة وغير المؤثرة بدافع غطرسة المبادئ المجردة. ولعل من مميزات الحرية، أنه حتى لو منعت الآراء المعارضة من اتخاذ شكل تنظيمي قوي، فإنها لا تمنع من الظهور أو يطارد أصحابها. ونحن أعجز عن أن نحقق دائما كل ما نهوى ونريد، ولكننا إذا فقدنا القدرة على التفكير في أننا نريد أشياء أخرى بالإضافة إلى ما نعطاه فإننا نكون قد خسرنا اللعبة مرة وإلى الأبد.

والنشاط السياسي هام لا لعدم وجود مثل مطلقة أو أشياء تستحق أن يعملها الإنسان لنفسها لا لشيء آخر، بل لأن هناك الكثير من هذه الأمور في نطاق الأحكام الإنسانية العادية، ولا تناقض الأخلاقية السياسية أي إيمان في السلوك المثالي، وإنما هي تعد المسرح الذي يستطيع الناس فيه إن أرادوا، مناقشة مثل هذه الحقائق دون الحط من قدرها وتحويلها إلى مجرد أدوات للإكراه الحكومي وإذا كانت الحقيقة "تطلق لك السراح" وإذا كان ينظر إلى خدمة بعض الأهداف على أنها "حرية كاملة" فليكن ذلك طالما أن المدافعين عن الحرية ممنوعون من توريط الآخرين في الحرية الزائفة للعبودية الإكراهية. والرأي الذي يقول بأن الإيمان بالمثل المطلقة أو ما أسماه الأستاذ ك. ر. بوبر K.R. Popper بنظرية الجوهر خطر في حد ذاته على الحرية السياسية، لافتقاره إلى التسامح، ولأنه لا يعتبر نظرة إنسانية للمجتمع، بل نظرة ناقصة، فيها إغراق في الحضارة، ومبالغة في التزمت المنطقي إلى الحد الذي يحرمها من أي إحساس بأن هناك ما يستحق الاهتمام، باستثناء النظم الحرة. فالحريتان الشخصية والعامة، ليستا غايتين في حد ذاتهما، وليستا وسائل أو أخلاقيات بديلة، وإنما هما جزء من السياسة، والسياسة في حد ذاتها لا تهتم، كسياسة، بالغايات المطلقة

وهي لا تحتاج لا إلى النفي ولا إلى التوكيد. وعندما يتصرف الشكيون أو المؤمنون الصادقون تصرفا سياسيا، فإن هذا يعلمنا أن ننظر إلى الأمور العملية الصرف نظرة شك أو تحفظ على الأقل، وكذلك بالنسبة إلى ما يفترضونه "مثاليات صرفا" يدخلونها في حساباتهم. والأخلاقيات السياسية هي مجرد ذلك المستوى في الحياة الأخلاقية –هذا إذا افترضنا وجود مستويات أخرى– الذي يتوخى منطق الأحداث والنتائج في عالمنا الراهن. والتصرف أخلاقيا في السياسة هو درس نتائج ما يقوم به الإنسان من عمل.

ولقد أخذ لينكولن على عاتقه ذات يوم تحديد موقف الحزب الجمهوري الجديد من قضية الرقيق، فقال في خطاب ألقاه في الخامس عشر من أكتوبر عام **1858** ما نصه:

"والقضية الأساسية في هذا الخلاف الذي يضغط على كل فكر، هي وجود إحساس لدى طبقة معينة بأن نظام الرقيق خطيئة، ووجود إحساس مماثل لدى طبقة أخرى، بأن هذا النظام لا يعتبر خطيئة... فالحزب الجمهوري ينظر إلى هذا النظام على أنه خطيئة أخلاقية واجتماعية وسياسية. وعلى الرغم من أنهم ينظرون إليه هذه النظرة فإنهم يأخذون بعين الاعتبار اللازم، وجوده الفعلي عندنا، والصعوبات التي تواجهنا في الخلاص منه بطريقة مرضية، والالتزامات الدستورية في تحيط به... وأود أن أكرر هنا أنه إذا كان بيننا من لا يؤمن بأن هذا النظام خطيئة في أية ناحية من النواحي التي تحدثت عنها، فإني لا أجد له مكانا في صفوفنا، ويجب أن يخرج علينا. وإذا كان بيننا أيضا رجل آخر، نفد صبره من هذا النظام الخاطئ إلى الحد الذي يحمله على استعجال الأمور، وتجاهل وجوده الفعلي عندنا، وتناسى مشقة الخلاص منه بصورة مرضية وفجائية وإهمال الالتزامات الدستورية التي تحيط به، فإنني لا أجد مكانا لهذا الرجل في صفوفنا، ونحن نضن عليه بالعطف في أي عمل يقوم به".

هذا نموذج صادق للخلق السياسي، بل أنه مثال للعظمة السياسية، وإذا شاء إنسان أن يتنكب عن هذا السبيل، فإنه قد يسعد نفسه إذا عرف بأنه قد تخلى عن السياسة بالفعل. فقد يتخلى عنها ليتبع ذلك الحاكم الأوتوقراطي "الطيب" الذي يعد بالخلاص من نظام الرق غدا، أو قد يتخلى عنها ليتخذ موقف السلبية، إذ أنه غير راغب في تلويث ضميره بما يسميه "حلولا وسطا رهيبة" أو تسويات مخيفة. أما بالنسبة إلى ما يدعيه مثل هذا الإنسان من عظمة نتيجة تجسيم للمشكلة على هذا النحو من الوضوح، فإنني أجد تفسيرا بديلا لهذه العبارات التي يستخدمها وهو النفاق. وقد يكون هناك من يقدم المبررات لتقاعسه عن عمل شيء لا يؤمن به بأية حال من الأحوال. والقضية هنا قضية حكم على الأمور وتقدير لها،

وقد لا يكون للحافز فيها كبير شأن وأهمية إذا سار العمل العام التالي سيرا صحيحا، إلا بالنسبة إلى ضمير الإنسان نفسه وإلى مؤرخ سيرة حياته. ولقد قال سويفت Swift[175] أن "النفاق هو الضريبة التي تدفعها الرذيلة للفضيلة". والمهم في السياسة هو ما يفعله الناس حقا، والإخلاص لا يقبل مبررا للعمل اللاسياسي. كما أن السياسة قد تتمكن من توجيه عدم الإخلاص ليؤدي إلى نتائج طيبة[176]. ولكن النفاق يبقى إلى حد ما على درجة صغيرة من فكرة الفضيلة. ومن المؤكد في قضية كقضية الرق، يستطيع بعض الناس الإبقاء على الرؤية الأخلاقية الصافية حية،

([175]) جوناثان سويفت (1667– 1745). كانت بريطاني اشتهر بنقده الساخر. ولد في دبلن عاصمة أيرلندة عن أصل انجليزي، ودرس في جامعتها، ثم غدا سكرتيرا للسير ويليام تيمبل. من أشهر كتبه، "معركة الكتب" و"رحلات جاليفر" التي حققت له شهرته.

([176]) هذه هي النظرية الميكافلية إلى السياسة التي تعتمد على أن الغاية تبرر الواسطة، وإلا فكيف يمكن للسياسة أن توجه عدم الإخلاص ليؤدي إلى نتائج طيبة. ومثل هذا القول يدعو إلى الغدر وعدم الإخلاص ويبررهما، إذ يؤكد إمكان وصولهما إلى نتائج طيبة عن طريق التوجيه. وقد لجأت بعض المذاهب التي تدعي العقائدية إلى هذه القاعدة فطبقتها على اعتبار أنها تكتيك أو أسلوب من أساليب الخديعة السياسية، لكن عدم الإخلاص صفة لا أخلاقية ولذا فلا يمكن لأية نتائج تنجم عنه أن تكون طيبة إلا على الصعيد الانتهازي. (المترجم)

ولكن مثل هذه الرؤى التي لا يحملها إلا "القديسون" والمصلحون، وأرباب الفكر، لا يمكن تطبيقها جزئيا، إلا حيث تكون هناك محاولة لتحويلها إلى وقع عن طريق السياسات العامة. وليس ثمة شك في أن لينكولن كان يؤمن حقا بأن الرق "خطيئة أخلاقية واجتماعية وسياسية" ولكن يندر أن يكون من حسن طالع قائد دولة من الدول أن يجمع الأخلاق المطلقة وسنن المسئولية معا وعلى صعيد واحد. فهذه من الأمور التي لا يمكن التوفيق بينها إلا مع مضي الزمن.

ومن واجب السياسي دائما أن يسعى إلى كسب الوقت. ويستخدم الدعي وعدم الإصلاح عامل الزمن كمبرر لعدم العمل، ومن الجائز أن نصف عدو الزمن بأنه الإنسان الذي يجعل رؤاه محدودة كلية بما هو فوري وآلي. ولكن الشاعر بليك Blake[177] يقول... "أن الخلود عاشق لثمار الزمن". ولا يمكن معاملة "القيم الخالدة" على قدم المساواة مع القيم الفورية. ولكن الزمن في واقعه ليس إلا حادثا متعبا يقوم على طريق الموت، إلا إذا حاولنا بوساطته وعن طريقه تحقيق ما بحث عنه الإغريق في الحياة العامة، وهي "الأعمال الخالدة" التي تقف كإصلاحات خالدة دائمة، تذكرنا بالإيمان بأن في وسع الحضارة أن تتقدم،

---

(177) وليام بليك (1757– 1827)– شاعر انجليزي مشهور. ولد في لندن، وكان والده من أتباع رجل يدعى سويد نبورج، كان قد تكهن بأن عام 1757 الذي ولد فيه الشاعر، سيكون بداية عالم جديد. ولا ريب في أن إيمان والده بهذه الكهانة قد أثر على عقل ولده، فبرزت فيه اتجاهات صوفية غيبية، ودأب على رؤية الرؤى والحديث مع الملائكة في أحلامه منذ نعومة أظفاره، أظهر ميلا شديدا إلى الفن منذ طفولته، وأدخله والده في مدرسة فنية أنمت فيه حب الفن القوطي وما لبث أن التحق بمعهد الفنون الجميلة، حيث تعلم النحت. وقد ساعدته زوجته في أعماله الفنية والأدبية، ومن أشهر دواوينه "صور شعرية" و"أناشيد الطهر" و"زواج الجنة والجحيم" و"أبواب الفردوس" و"أناشيد التجربة" وغيرها كثير.

وقد أصدرت المحكمة العليا الاتحادية في الولايات المتحدة في عام 1955 قرارا يقضي بأن التفرقة العنصرية في جميع المدارس التي تتلقى مساعدات من الخزينة العامة أمر يخالف الدستور. وحثت السلطات المسئولة على أن تكمل تنفيذ هذا القرار، لا فورا، لاستحالة ذلك دون اللجوء إلى القوة، وهو أمر لا يصدق في مجتمع حر، ولكن بسرعة معقولة[178] ولقد كان هذا العمل ذا أهمية عظيمة أخلاقية وقانونية أيضا، كما كان عملا يتصف بالحكمة السياسية البارزة، والقانون الآن واضح وبين، وهو أقصى ما تستطيع المحكمة أو الأخلاقي أن يمضيا فيه. ولكن سيكون من الجبن السياسي حقا أن تتقاعس السلطة التنفيذية الاتحادية عن التنبيه باستمرار على عبيد الوقت المتخاذلين بوجوب تنفيذ القانون، فالزمن في حد ذاته لا يحل شيئا، ولكننا في حاجة إليه لنحاول أي عمل بالطريق السياسي.

(178) أنا لا أدري كيف يمكن لنا أن نسمي المجتمع الذي يقبل التفرقة العنصرية على أساس اللون أو الجنس حرا، ولاسيما أن هذا المجتمع يقاوم بالقوة، أية إجراءات رسمية لإزالة هذه التفرقة، فالحرية في عرف هذا المجتمع نسبية وليست مطلقة وعندما تكون الحرية نسبية لا يمكن أن يكون المجتمع الذي تسوده حرا. (المترجم)

والآن لنمض في تقريظنا للينكولن كسياسي عظيم، ولكن على أرض أكثر صلابة قد تفزع بعض الذين يصادقون السياسة في أوقات سعدها ليس إلا، أو أولئك الذين يعجبون بالسياسة شريطة ألا تعني السير على النحو الذي سار فيه حاج بنيان Bunyan[179]، عبر "معرض الغرور" و"وادي ظلال الموت"[180] وقد تحدي هوراس جريلي Horace Greeley[181] وهو من أشد دعاة إلغاء الرقيق عنفا وغلوا، الرئيس لينكولن في خضم أشق أيام الحرب الأهلية الأمريكية، ليعلن التزامه بتحرير الرقيق الفوري كقضية مبدأ. وقد رد عليه لينكولن قائلا:

([179]) جون بنيان (**1628- 1688**) مؤلف كتاب "طريق الحاج". ولد قرب بيدفورد. اشترك في جيش البرلمان في شبابه. وضع أول كتاب له "حياة وموت السيد الشرير" مر في هذه الفترة بتجارب دينية غريبة، وبرؤى وأحلام مرعبة، فأخذ يقضي معظم أوقاته في الصلاة. انضم إلى إحدى الكنائس المنشقة وشرع يعمل في الوعظ، أدين أمام إحدى المحاكم وسجن حيث كتب في الزنزانة كتابه الخالد "طريق الحاج" أصبح قسيسا.

([180]) اسمان لمكانين يمر بهما الحاج في قصة بنيان الخالدة "طريق الحاج".

([181]) هوراس جريلي (**1811- 1872**) صحفي وسياسي أمريكي. أصدر صحيفة "المورنينج بوست" فلما فشلت أصدر "التربيون". كان من أشد دعاة تحرير العبيد وقد أثر فيما بعد على لينكولن فدفعه إلى إصدار قراره بتحريرهم. له عدة كتب منها "تاريخ النضال لتحرير العبيد" و"ذكريات حياة حافلة بالعمل". (المترجم)

"إن هدفي الأساسي في هذا الصراع أن أنقذ الوحدة الأمريكية لا أن أنقذ الرق أو أحطمه، ولو كان في إمكاني أن أنقذ الوحدة دون أن أحرر عبدا لما ترددت في ذلك، ولو كان في إمكاني أن أنقذها بتحرير العبيد جميعا لما توانيت، ولو كان في إمكاني أن أنقذها بتحرير البعض والإبقاء على البعض الآخر لما توانيت أيضا.

وإن ما أفعله بالنسبة إلى العبيد والجنس الملون فإنما أفعله لاعتقادي بأنه يساعد على الوحدة، وما أمتنع عنه فإني أمتنع لاعتقادي بأنه لن يساعد على إنقاذ الوحدة...

"ولقد أوضحت هنا هدفي طبقا لما أراه واجبا رسميا لي، وأنا لا أقصد مطلقا أن أبدل رأيي أو أعدله، وهو أنني أرغب شخصيا في أن أرى جميع الناس وفي كل مكان أحرارا."

ولقد وضع لينكولن موضوع المحافظة على الوحدة، وهي تمثل النظام السياسي نفسه، فوق كل اعتبار آخر، لا لأنه لا يكترث بما يعانيه الزنوج من آلام وحرمان، ولكن لأنه إذا عادت الوحدة من جديد، وقام نظام سياسي مشترك ثانية بين الشمال والجنوب، فإن هذا هو السبيل الوحيد لبحث هذه المشاكل. ولنفترض أنني قامرت بقضية السياسة على أسس أكثر تعاسة مما اضطر لينكولن بالفعل إلى مواجهته، وافترضت جدلاً بأن رجلا آخر كان في موضعه، وكان على ثقة من كسب الحرب والحفاظ على الوحدة بسبيل واحد وهو الوعد بعدم استخدام صلاحيات الطوارئ التي يملكها كقائد عام في تحرير العبيد، فهل يكون ثمة مبرر لمثل هذا الوعد؟ أنني أرى أن الرد المؤلم سيكون بالإيجاب كما هو واضح. فالمسئولية الأولى بالنسبة إلى أي قائد، هي الحفاظ على الدولة لمصلحة من يخلفونه. ولنفترض أن مثل هذا القائد، قد اعتقد في قرارة نفسه أنه بعد إصدار مثل هذا الوعد، ستقوم السلطة التشريعية فور انتهاء القتال بنقض هذا الوعد وإبطاله. أنه إذن لا يلجأ إلى الخديعة، إذ أنه لا يمكن أن يعتبر مسئولا عن أعمال السلطة التشريعية. ولو اعتبر نفسه مسئولا عنها، فإنها ستكون مأساة لضميره الشخص وهو يواجه الشيء الأول في مسئوليته العامة.

ولنفترض أسوأ الاحتمالات وأكثرها مقاما، وهو أنه اعتقد في قرارة نفسه، أنه بعد أن يعد بما يعد وبعد أن تنتهي الصلاحيات الاستثنائية التي أعطيت إياه زمن الحرب، لن تقدم السلطة التشريعية على تحرير العبيد، لا يمكن له في مثل هذه الحالة أن يتجنب ما يحز في نفسه من ألم شخصي، وفي مثل هذا الوضع، يجب ألا يلام هذا القائد إذا ما تخلى عن السياسة عن طريق اعتزال منصبه. ولكنني لا أتصور حتى في مثل هذا الوضع أن رجلا مثل لينكولن سيتخلى عن الحكم، وذلك لأن رجل الدولة السياسي يعرف أنه مع وجود السلطان السياسي، وحيث تقوم جمعية ممثلة للشعب، لا يمكن أن يكون هناك شيء قاطع وأن ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي السياسة لا يمكن التفاوض عليها بشكل من الأشكال، وهي قابلة للتحقيق في جزء من أجزائها على الأقل بسبب ما تمتاز به المجالس الحرة من مرونة في الإدارة.

وليس مثل لينكولن بالمثل السيئ، لإيضاح هذه الحالة السياسية مهما كانت أساطير الورع وهالاته قد ألحقت الغموض الأضخم بالقصص الإنسانية المتعلقة بالعمل السياسي الذي قام به. ولقد أساء بشكل لا يتصوره العقل إلى الكثيرين من المسئولين في عصره بما كان يظهره من امتناع عن الحديث حديثا جديا معهم في أوقات فراغه، وبما كان يكثره من عقد اجتماعات مزعجة للهو الساخر وسرد النكات القديمة، وكانت كبرياؤه من النوع المتأرجح الذي لا يستقر على حال، ويبدو أنه كان إداريا لا أباليا، فوضويا في تصرفاه، متقلبا في آرائه، كسولا متوانيا، وكانت علاقاته مع الكونجرس متوترة في غالب الأحيان، وسيئة في العادة. ومع ذلك يمكن اعتباره مثلا رائعا للسياسي العظيم.

وإذا كان هذا الوصف يبدو غريبا في آذان الأمريكيين لا الانجليز، فلأن الانجليز- الأمريكيين أو على الأصح الليبراليين الأمريكيين، قد امتهنوا منذ أمد بعيد تعبير "السياسي". ولقد حافظ حقا على الدولة كرجل دولة، ولكنه آثر أن يفعل ذلك، حتى وهو في ذروة الأوضاع الطارئة بالطريقة السياسية. وقد لا يكون من المجدي أن نبالغ كما هي العادة المتبعة في الوسط الأمريكي فنطلق على كل سياسي شريف اسم "رجل الدولة". ولقد أوضح لينكولن قبيل موته

، أنه سيعارض الكونجرس لو عامل ولايات الجنوب على أنها بلاد محتلة لا حقوق دستورية لها، وأضاف أن المهمة الأساسية تتمثل في "عمل كل ما يمكن لإعادة العلاقات العملية الصحيحة بين هذه الولايات والاتحاد". وقال أنه يزدري "التقرير أو حتى اعتبار أن هذه الولايات قد خرجت في يوم ما على الاتحاد)، وألمح بشيء من السخرية، عارضا أبلغ ما عرفه من أسلوب إلى أنه سيشغل نفسه بعد اليوم، وفي كل عمل يعمله بالتفكير: هل أتى بالولايات الجنوبية إلى الاتحاد، أو أنه قدم لها مجرد العون اللازم على إقناعها بأنها لم تخرج في يوم ما على الاتحاد؟". ولقد سبق لي أن أوضحت أن السياسة هي في الواقع قضية "علاقات عملية" لا استنتاجات من مبادئ سامية.

ولقد كان لدى لينكولن بعض الكبرياء، ولكنه كان صاحب سلطة كافية ولم يكن يحس بأية غطرسة، والغطرسة رذيلة سهلة يتعرض لها كل إنسان يحمل شخصية عامة. ولكن السياسي الحق لا يستطيع أن يتحملها أو يتظاهر بها. ويعيش السياسي في عالم من الأضواء والوشايات والأضاليل والإهانات. وقد ينظر إليه أبناء المجتمع المهذب، على أنه مجرد "إمعة" أو "انتهازي"، وإن كان مما يثير الدهشة ما توحي به هذه الصفة الأخيرة من معاني السوء، ويسخر منه المثقفون، لأنه لا يحمل أية أفكار خاصة، ولذا وصفه الشاعر أي. أي كامينز .E. E Cummins في قصيدة كاملة سهلة بقوله...

"ليس السياسي إلا ظهرا

علاه كل الناس إلا الرجال"

ومن الطبيعي ألا يكون السياسي بالنسبة إلى ما يتحتم أن يتصف به من مرونة أكثر من رجل أقل انطوائية أو طموحا من الآخرين. وقد يستدر السخرية الرخيصة من النظارة ولكنه لا ينظر إلى هذه السخرية نظرة جدية تنطوي على الإيمان. ومن واجب السياسي الناجح أن يتعلم ابتلاع الإهانات وازدراءها. ويحفظ السياسي الناجح في ذاكرته دائما المثل الذي تعرفه رياض الأطفال في انجلترا...

"أن العصي والحجارة تكسر عظامي...

ولكن السباب لا يؤذيني ولا يضيرني"

وهو لا يحقد أو يحتفظ في ذاكرته بما يتعرض له من مهانات أو سباب، كما لا ينظر إلى المعارضة عندما يكون في الحكم، نظرة شخصية جاعلا من كل اتهام غير كريم يوجه إليه قضية مبدأ أو مشكلة خطيرة للغاية. وقد لا يكون السياسي، شأنه في ذلك شأن أي واحد منا، فوق جميع هذه الصغائر والتفاهات، ولكنه ليس في حاجة إليها، ولذا عليه إلا يظهرها. ومع ذلك فهو يتعرض لإغراء ضخم، ولقد أصبح من الجرائم التي يعاقب عليها القانون الجنائي في غانا، بالسجن إلى ثلاث سنوات توجيه أية إهانة، أو طعن إلى شخص الرئيس نكروما. ومثل هذا القانون نصب تذكاري محزن للرجل الذي أظهر حماسة رائعة وقدرة خارقة في الميدان السياسي، عندما كان في المعارضة. ولعل من المحزن الظن بأن صاحب هذه الروح الرقيقة بات لا يستسيغ مثل هذه السياسات[182].

---

[182] أنا لا أستطيع أن أفهم هذا الاستهجان الغريب للقانون الغاني، فكل قانون قومي في أي بلد من البلاد يعتبر تعريض رئيس الدولة للمهانة والاتهامات، جريمة يعاقب عليها القانون بالسجن أو الغرامة أو بالعقوبتين معا. ومثل هذا القانون قائم في جميع الدول الغربية أيضا، وعندما صدر هذا القانون في غانا لم يصدر لحماية الدكتور نكروما كشخص أو كسياسي، وإنما لحمايته بصفة كونه رئيسا للدولة. وهذا حق من حقوقه، وقد يقال: بأن رؤساء الدول الذين يتمتعون بالحصانة لا دخل لهم في الشئون السياسية، ولكن هناك كثيرين منهم في الغرب، وفي مقدمتهم رئيس الجمهورية الأمريكية نفسه، يشتركون في السياسة اشتراكا فعليا ويتمتعون بالحصانة. (المترجم)

ولقد ذكر لينكولن ذات يوم بشيء من التواضع العملي "ليس لدى الإنسان في الوقت الكافي ليقضي نصفه في المشاحنات ولو توقف إنسان عن مهاجمتي، فإني أنسى كل ما فعله معي في الماضي". وراح بعد ذلك يقول لأحد قادته العسكريين... "لا أريد منك أن تعمل أي عمل بقصد الثأر أو الانتقام، وأن تضع نصب عينيك دائما وأنت تقوم بأي عمل. أنك إ،ما تفعله مستهدفا ضمان المستقبل".

وليس السياسي بحاجة إلى الكبرياء والغطرسة، إلا كحاجة فولستاف[183] للشرف. أما إذا أقصى عن الأضواء فجأة، ولم يعد موضع عطف المسئولين، وراح يستثير كبرياءه، ويلح في طلب الوظيفة والمكانة، فإنه بذلك يناقض قواعد حرفته، التي لم يستطع شأنه في ذلك شأن كل فرد منا أن يدرسها دراسة صحيحة، والسياسة كمهنة، شاقة وفي منتهى الغرابة، ولذا علينا ألا نعيب على السياسي ما قد يناله من فوائد عرضية، ولكن عليه دائما ألا يحس بالملل أو بخيبة الأمل في "السياسة المجردة" وبأن حاجته إلى التسويات والحلول الوسط، تحول بينه وبين عمل ما هو خير واضح لمصلحة الأمة، وثمن السياسة هو التورط دائما فيها.

([183]) فولستاف هو اسم البطل "الشرير" الفاقد للشرف والكرامة في مسرحية "مكبث" لشكسبير.

ولقد سبق لنا أن أوضحنا بأن الزعيم السياسي، قد يجد نفسه مضطرا في بعض الأحيان للمقامرة بالحرية للحفاظ على الأمة والدولة. وقد يجد نفسه أحيانا مرغما على الاستغاثة "بالسيادة"، ولكنه عندما يصل إلى هذه النقطة أو المرتبة، لا يكون خليقا بالزعامة. ولكنه يستمر في القيادة لتستطيع السياسة البقاء. ولقد كتب لينكولن إلى قائده العسكري "الفريق هوكر" General Hooker يقول...

"لقد نمى إلي من مصدر لا يتطرق إليه الشك، بأنك صرحت أخيرا بأن جيشنا وحكومتنا في حاجة إلى ديكتاتور، ولم يكن تعييني إياك في القيادة لهذه الغاية بل على الرغم منها. والقادة العسكريون: الذين يكسبون انتصارات حربية، هم وحدهم القادرون على إقامة الديكتاتوريين. وكل ما أطلبه منك الآن هو النصر العسكري، وسأغامر أنا آن ذاك بالديكتاتورية" والسياسة الحرة عمل فيه الكثير من المجازفة ولكنه ليس من المجازفة في شيء بالنسبة إلى الديكتاتورية. والسياسة الحرة، كما حاولت أن أبين، حشو في الكلام ليس إلا، ولو كان السياسي متكبرا، فإن كبرياءه يجب أن تكون من الطراز الذي وصفه أرسطو "بالكبرياء المناسبة" أي بإبراز مهارته في مهنته التوفيقية، لا مجرد غطرسة أو محاولة للتفوق على الناس، إذ أن مثل هذه المحاولة تجعل من المتغطرس إنساناً دون الناس.

والتوفيق خير من العنف ولكنه غير ممكن دائما، والتنوع خير من الوحدة، ولكنه غير موجود دائما، ولكن قد تكون هناك رغبة في وجود الأمرين معا، وقد يصل بنا هذا إلى الحقيقة الواقعة، وهي أن هناك عدوين كبيرين للسياسة، أولهما، عدم الاهتمام بالآلام الإنسانية، والبحث المتحمس عن اليقين في القضايا التي تعتبر سياسية في جوهرها. ويحط عدم الاهتمام بالآلام الإنسانية من شأن الأنظمة الحرة التي تعجز عن، أو تخشى توسيع احتمالات الحرية وعاداتها من القلة إلى الكثرة. ويزدري البحث عن اليقين، القيم السياسية من الأناة والتوفيق والتسويات والتنوع والتكيف والنشاط، تأييدا منه لما يشبه العلم في الحكم أو لبعض السنن التي تبدو إطلاقية أو لمذهبية عقائدية، أو لصورة عالمية على صعيد العنصر أو الاقتصاد. ولعل من الغريب كل الغرابة، بل مما يخالف الطبيعة، أن بعض الناس الذين يستطيعون العيش في كرامة وشرف في وجه شكوك وريب مستوطنة ودائمة كالموت، والذين يظلون دائما على مقربة من احتمالات العوارض والأمراض العادية، ومن الحب بما فيه من غرابة ومن ذبول ومن اعتماد على إرادة الآخرين ونزواتهم، يروحون في بحث مجنون عن اليقين في الحكم، وهو يقين يعني موت السياسة والحرية فالحكومة الحرة هي تلك التي تتخذ قراراتها بطريقة سياسية لا مذهبية.

وليست هناك نهاية لقصائد المديح التي يمكن إنشاؤها في إطراء السياسة. ونجد في السياسة، لا في الاقتصاد، الحوار "الديالكتيك" الخلاق بين المتناقضات، وذلك لأن السياسة أناة فيها الجرأة، ووحدة فيها التنوع، وتوفيق فيه العنف والسلاح، واصطناع فيه الطبيعة، وتسوية فيها الخلق، ولعبة جدية تعتمد عليها الحضارة الحرة، وهي محافظة مصلحة، وإيمان شكي، وأخلاقية جماعية، وفيها الاتزان النشيط، والبساطة المعقدة، والأناقة غير المرتبة، والأمانة الفظة، والفورية الدائمة، وهي الصراع الذي يحول إلى نقاش، والشيء الذي يفرض مهمة إنسانية على نطاق بشري، وليس ثمة من نهاية أيضا للأخطار التي تواجهها، وهناك أسباب عدة تبدو معقولة لرفض مسئولية الحرية وعدم يقينها.

وكل ما حاولنا أن نفعله، هو أن نظهر، لماذا يكون الأفضل أن ينظر إلى النشاط السياسي على أنه شكل من أشكال العلاقة السلطوية، وإلى الحكم السياسي على أنه شكل من أشكال الحكم، وأن نمضي بعد ذلك إلى عرض بعض الحجج التي نبرهن فيها على أن الحل السياسي لمشكلة الحكم هو في العادة أفضل الحلول، ولعل النهاية الوحيدة لمثل هذه الرسالة الناقصة من الدفاع والإطراء، وهو أن أكرر باقتضاب ما كنا نتحدث عنه بإسهاب.

ولقد كرر أرسطو تعريفه مستعملا تقريبا العبارات التي اقتبسناها في استهلال هذا الكتاب... "أن الهدف الذي يصفه أرسطو كفرضية وكمقدمة، هو أن المصلحة العامة هي أعظم عامل ممكن في توحيد المدينة... ومع ذلك فإن من الواضح أن المدينة التي تعيش وتنمو، وتتحول إلى وحدة شيئا فشيئا ماضية في طريق المزيد منها، تفقد من ثم وجودها كمدينة. فالمدينة طراز من التجمع في طبيعتها، وإذا ما تحولت إلى وحدة أكثر منها تجمعا، فإنها ستتحول من مدينة إلى أسرة أولا، ثم تعود فتتحول من أسرة إلى فرد واحد ثانيا... ومن هذا يظهر أن علينا، حتى لو استطعنا، ألا نحقق هذا الهدف، إذ أنه يعني تحطيم المدينة ودمارها"...

الفهرس